

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



**LA FIGURA DEL POBRE Y EL DEBATE SOBRE
LA POBREZA EN GRECIA.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Elisa Amalia Nieto Alba

Bajo la dirección del doctor

Luis Gil Fernández

Madrid, 2010

- ISBN: 978-84-693-1127-1

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y
Lingüística Indoeuropea

**LA FIGURA DEL POBRE Y EL DEBATE
SOBRE LA POBREZA EN GRECIA**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL
GRADO DE DOCTOR POR**

Elisa Amalia Nieto Alba

Bajo la dirección del Doctor

D. Luis Gil Fernández

Madrid, 2008

A mis padres, Mario y Elisa

Quiero manifestar, en primer lugar, mi agradecimiento más sincero y profundo al director de este trabajo de investigación, D. Luis Gil. Desde que me propuso el tema del mismo hasta el día en que lo hemos dado por concluido no ha dejado de animarme, ayudarme y guiarme en todas y cada una de las fases del proceso de elaboración. Me ha dedicado tiempo sin límite, con paciencia, afecto y consejos certeros; ha corregido los defectos de método y de redacción y ha aportado siempre el caudal precioso de sus conocimientos, con los que me ha facilitado cada uno de los pasos a dar.

También quiero dar las gracias a todos y cada uno de los profesores y alumnos con los que he tenido la suerte de encontrarme durante estos años en que he retomado mis estudios. Mi gratitud, asimismo, a las bibliotecarias de “Clásicas”, siempre atentas y amables. Todos ellos me han facilitado la tarea, me han ofrecido ideas y la ayuda que he ido precisando en cada momento. Y me han dado su apoyo siempre que lo he necesitado.

Por último, debo agradecer a mis padres, a mi marido, a mi hija y a tantos amigos su comprensión. Les he negado o escatimado mucho tiempo mientras me dedicaba a este trabajo. Sus ánimos y su cariño me han servido para no flaquear y lograr terminarlo.

Índice temático

Parte I

Generalidades

- I. La pobreza como realidad social. P. 7
 La mendicidad. P. 16
- II. Consideraciones acerca de la pobreza. P. 21
- III. La pobreza en las fuentes literarias: generalidades. P. 31

Parte II

El testimonio lingüístico

- I. Inventario léxico. P. 45
- II. Conclusiones. P. 150

Parte III

El testimonio mitológico

La proyección de la pobreza y la mendicidad en el mito griego: cuatro ejemplos

- I. La imagen del plebeyo: Tersites. P. 157
 Conclusiones. P. 172
- II. El mendigo profesional: Iro. P. 174
 Conclusiones. P. 179
- III. El expósito: Télefo. P. 181
 Conclusiones. P. 193
- IV. El marginado: Filoctetes. P. 196
 Conclusiones. P. 209
 Conclusiones al Testimonio Mitológico. P. 211

Parte IV

El testimonio histórico *Estudio de los contextos literarios*

- I. Épica: Homero. P. 219
Hesíodo. P. 245
Conclusiones. P. 266

- II. Lírica: Arquíloco. P. 268
Tirteo. P. 272
Solón. P. 275
Mimnermo y Focílides. P. 282
Alceo y Simónides. P. 284
Hiponacte y Asio. P. 288
Teognis. P. 290
Píndaro y Baquílides. P. 306
Conclusiones. P. 312

- III. Historia. P. 315
Heródoto. P. 315
Tucídides. P. 316
Ps. Jenofonte. P. 318
Jenofonte. P. 319

Contextos. P. 321
Conclusiones. P. 327

- IV. Filosofía P. 329
Jenofonte. P. 330
Platón. P. 331
Aristóteles. P. 336

Contextos. P. 347
Conclusiones. P. 365

- V. La oratoria P. 367
Demóstenes. P. 368
Lisias. P. 370
Isócrates. P. 372

Contextos. P. 375
Conclusiones. P. 385

VI. El género dramático. 387

La tragedia. P. 387

La comedia. P. 389

Contextos. P. 404

Conclusiones. P. 427

Apéndice

La pobreza voluntaria y la revalorización de la pobreza

I. La pobreza voluntaria. P. 433

II. Los órficos. P. 435

III. Sócrates como antecedente del movimiento cínico. P. 439

IV. El marco sociopolítico del cinismo. P. 449

V. Los cínicos. P. 455

VI. Tres figuras del cinismo.

Antístenes. P. 461

Diógenes. P. 467

Crates. P. 475

VII. El *bios kynikos*. P. 478

Contextos. P. 482

Conclusiones. P. 501

Conclusiones Generales

P. 505

Conclusión final

P. 530

Bibliografía

537

Parte I

Generalidades

I. La pobreza como realidad social

“No faltarán pobres en esta tierra” afirma el *Deuteronomio* (15, 11). Y la sentencia bíblica, a través del tiempo, continúa vigente en nuestros días. Mientras que el AT valora relativamente bien la pobreza (*Sir.* 10, 30 ss.; *Eccl.* 4, 13; *Prov.* 17, 1, p.e.), no ocurre lo mismo en el ámbito cultural griego. Al comenzar un trabajo de investigación acerca de esta materia en el mundo antiguo lo primero que choca es la escasez de datos transmitidos al respecto por las fuentes. Parece como si los pobres no hubieran existido, como si no hubieran dejado huellas, como si no hubieran interesado a casi nadie. Hoy vivimos y trabajamos en el llamado primer mundo, disfrutamos de una sociedad que se titula del bienestar y tenemos de los pobres una evidencia bien apreciable en muchas esquinas de nuestras calles. Pasamos a su lado y evitamos mirarlos. A lo mejor leemos sobre ellos en las columnas de sociedad o de sucesos y, echando la vista atrás, no podemos dejar de pensar en cómo serían las condiciones de vida de esos habitantes de las aldeas y *poleis* griegas que pasaron en su existencia por situaciones sin duda iguales, si no peores, que las que ahora padecen los *sin techo* de nuestras ciudades.

Resalta E. J. Hobsbawm que la pobreza se define en todos los casos según las convenciones de la sociedad en que se da. La pobreza social implica la desigualdad económica, es decir, una relación de inferioridad, dependencia o explotación: “supone la existencia de un estrato social que puede definirse, entre otras cosas, como falta de riqueza”¹.

“La circunstancia económica ejerce una influencia dominante sobre las actitudes de una sociedad pobre, porque, para los pobres, nada es tan importante como su pobreza y nada tan necesario como el alivio de ésta. Por consiguiente, entre los pobres, sólo la religión, con su promesa de una ulterior recompensa para los que sufren privaciones con paciencia, ha podido competir con la circunstancia económica para formar las actitudes sociales”².

¹ E. J. Hobsbawm, “Pobreza”, D. L. Sills (ed.), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 8, Madrid 1976, pp. 289-293.

² J. K. Galbraith, *Economía y subversión*. Barcelona, 1972, pp. 13-14.

Cuando hablamos de riqueza y pobreza en términos hodiernos tenemos claro que se trata de dos conceptos extremos que difícilmente llegan a tocarse: entendemos por rico al que tiene más de lo necesario para vivir “decentemente” y llamamos pobre al que se halla por debajo de ese mínimo. Pero habrá mucha gente que se encuentre entre los dos polos y que, por tanto, no será rica ni pobre. Nos regimos por parámetros que implican la posesión o no de un cierto nivel de bienes, y no consideramos el trabajo en sí mismo. Hay ricos que trabajan, que trabajan tanto que ya se trata esa actividad laboral desaforada como adicción que puede precisar una terapia conductual tendente a librarse de ella. Hay pobres ociosos, reducidos a la indigencia porque perdieron su puesto de trabajo o porque jamás accedieron a uno. Hay pobres por libre elección: los que abrazan creencias religiosas ascéticas y hacen voto de pobreza, y los que, por razones variadas, rechazan las ayudas sociales y sobreviven mendigando o aceptando lo que buenamente reciben de los demás.

Por otra parte, hemos interiorizado un concepto de *economía* que en su sentido moderno es intraducible al griego, porque no existió como tal. *Oikonomía* significaba en la Grecia antigua gestión del patrimonio familiar y así lo entiende Jenofonte en la obra que lleva este título. De ella se ocupa el jefe del *oikos*. Se distinguen diferentes actividades en este campo, entre las que la agricultura es ensalzada y contrapuesta a otras (la artesanía, por ejemplo), consideradas indignas de un hombre libre. Jenofonte sólo contempla en esta obra la labranza y la relación del dueño del *oikos* con su familia y esclavos. Platón describe en la *República* su ciudad ideal, en la que la clase inferior, dominada por el apetito, es la “money-making class” según la terminología de D.W. Tandy³; este estado ideal ha de limitar la riqueza, y todas las transacciones deben ser realizadas por extranjeros. En contraste, Aristóteles sí hace algunas precisiones acerca de estos temas: distingue entre economía y crematística, afirmando que ésta se ocupa de la adquisición y aquella de la utilización, pero sin salir del ámbito doméstico y concediendo que habrá que preguntarse de dónde se deben extraer los recursos y la propiedad (*Pol.* 1256 a 2). Viene a definir la crematística como una clase del arte adquisitivo (*Pol.* 1257 a 1) y también como un arte productivo de riqueza y de recursos (*Pol.* 1257b 10). Demuestra, así, en su *Política* un conocimiento del desarrollo económico que le lleva a proponer el empleo del exceso de riqueza en facilitar el comercio.

³ D. W. Tandy, “Greece: Classical Period and Earlier”, *The Oxford Encyclopaedia of Economic History*, vol. 2, pp. 467- 472), OUP, 2003.

En líneas generales, puede observarse que los autores griegos no consideraron la economía como una categoría autónoma, por lo cual no lograron analizar los fenómenos de la misma, y se limitaron a realizar simples constataciones de sentido común sobre esta actividad ⁴.

A tenor de lo que conocemos, parece un hecho cierto que las *poleis* no tenían políticas ni instituciones económicas, en parte porque aquéllas se basaban en todo lo que era rechazado como impropio de las clases superiores, a saber: el trabajo manual, el mercado y el artesanado, actividades tenidas por incompatibles con la libertad.

Otra característica del pensamiento griego consistió en que la cuestión de la riqueza fue considerada esencialmente como algo moral. Esto se mantuvo incluso en un tiempo en que la importancia de los factores económicos se había convertido en algo esencial, y su influjo en la vida cotidiana era bastante mayor que antes. Señala al respecto Ehrenberg ⁵ que fuera cual fuera el problema específico social o económico, su influencia en la economía era sobre todo un hecho de moral individual. Aduce que ésta es quizá la principal razón por la que los griegos no intentaron jamás una interpretación económica de la vida social y política.

Así, pues, en el plano del que estamos tratando, la distinción griega es muy diferente de la nuestra. El criterio utilizado para dividir a los hombres en ricos y pobres no se basaba en la posesión o no de una cierta fortuna, sino en la necesidad de trabajar. Ricos y pobres no se correspondían con dos puntos opuestos, sino que se tocaban, se imbricaban entre sí e incluso podían chocar ocasionalmente. Para un griego se era rico si se podía vivir en la holganza y se era pobre si se estaba obligado al trabajo porque no se tenía lo suficiente para subsistir. Con esta perspectiva la mayoría de la población era tenida por menesterosa, puesto que estaba constreñida a laborar. Ya hemos apuntado arriba que otro rasgo diferencial entre las concepciones antigua y actual del fenómeno de la indigencia consiste en que con frecuencia vemos que a las nociones de riqueza y de pobreza se asociaron antaño cualidades morales: la primera, generalmente, es considerada una dicha y tenida por condición esencial para el desarrollo y perfeccionamiento de las virtudes humanas, mientras que la miseria era sentida como una desgracia: corrompe al hombre y lo hace incapaz de excelencia. Solón y Teognis ya se inclinaron por los valores recibidos de la ética aristocrática, que incluían el fervor por la opulencia, y en esta línea estuvieron los moralistas de la antigüedad, al menos desde la sofística.

⁴ Ver al respecto A. Colin (Ed.), *Économies et Sociétés en Grèce ancienne (Périodes archaïque et classique)*. Paris, 1972, pp. 8-20.

⁵ V. Ehrenberg, *L'Atene di Aristofane: studio sociologico della commedia attica antica*. (p. 353). Firenze, 1988.

La consideración de los pobres como bienaventurados no perteneció al ideario greco-romano. La historia del concepto *filantropía* revela que se usó originariamente para definir una cualidad divina o la acción benefactora de un dios, y esto subsistió en la tradición pagana y en la cristiana. La filantropía se atribuyó a algún ser humano de rango superior en el sentido de sentimientos humanitarios o de acciones generosas o corteses. El soberano y sus agentes protegían al pueblo frente a la opresión de la injusticia y se apelaba a su filantropía tanto como a su buena voluntad y a su justicia. Esto no significa que el mundo antiguo desconociera actos caritativos en el sentido moderno y estricto del término, pero era la comunidad y no los necesitados en tanto que individuos o en tanto que grupo, quien se beneficiaba de esta generosidad. Durante toda la antigüedad los verdaderamente pobres suscitaron poca simpatía y ninguna compasión: “Da a quien da y no des a quien no da” dice Hesíodo (*Op.* 355) “y los poetas no eran simples portavoces de las clases dominantes”⁶. Platón dice muy claramente que “no resulta digno de compasión el que sufre de hambre o de otra cosa similar, sino quien, siendo temperante o teniendo alguna virtud o andando cerca de tenerla, padece además alguna calamidad” (*Leg.* 936b)⁷. Habrá que llegar hasta autores como el *Ps.* Focílides, imbuidos del pensamiento judeo-helenístico, para encontrar exhortaciones a la misericordia (ἐλεον χρίζοντι παράσχου, 29); a retribuir al pobre por su trabajo (μισθὸν μοχθήσαντι δίδου, μὴ θλίβε πένητα, 19); a ser dadivoso con el mendigo (πτωχῶι δ’ εὐθὺ δίδου μὴ δ’ αὔριον ἐλθέμεν εἴπηις, 22)⁸.

Sin embargo, la mayoría de las reflexiones y explicaciones que se formularon sobre la pobreza fueron hechas por gente rica que hablaba sobre los pobres. Y lo hicieron con toda la carga de prejuicios imaginables.

Es paradójico que en nuestro tiempo, en un mundo de abundancia, persista el hambre. Prestigiosos economistas del siglo XX se preguntaron por las causas de la miseria, especialmente cuando ésta afecta a grandes masas de la población mundial. Y no se pusieron de acuerdo en las mismas, tras analizar motivos geográficos, etnográficos, demográficos, políticos o meramente económicos. Constataron que Japón tiene un suelo muy pobre, pero actualmente es un país rico. Las secuelas que el colonialismo decimonónico dejó en tantas regiones del globo no explican el hecho de que países que no lo sufrieron (como Etiopía y Tailandia) pertenezcan al Tercer Mundo. Irán y la mayoría de los países árabigos “son muy ricos en el recurso más codiciado, es decir, el petróleo. El ciudadano corriente del Irán, y la mayoría de los de la inmensa Arabia, viven unas vidas breves en medio de la miseria, y sin una apreciable

⁶ Para ver más, cf. Moses I. Finley, *L' économie antique*. Paris, 1973, pp. 44-46.

⁷ Las traducciones de *Las Leyes*, salvo que se especifique lo contrario, son las de J. M. Pabón y M. Fdez. Galiano para Alianza Ed. Madrid, 2002.

⁸ *Ps. Phyttagoras, Ps. Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, Fragmentum Teliambicum*. E. Diehl y D. Young. Teubner, 1971.

mejora respecto de sus antepasados en el antaño reino común de los sasánidas y de Shapor I....La relación entre los recursos y el bienestar es tan engañosa que llega a carecer de todo valor”⁹. En una obra de reciente publicación el profesor de Oxford P. Collier ¹⁰ retoma alguno de estos razonamientos: tanto Suiza como Uganda carecen de salida al mar, cosa que no perjudica a Suiza, pero que es una calamidad para Uganda. La primera mantiene todo tipo de comercio con sus florecientes vecinos mientras que la segunda, sin red de transportes y rodeada de países que difícilmente pueden convertirse en mercados atrayentes, se ve ahogada para exportar sus recursos naturales al resto del mundo. Las guerras son otra enfermedad más de los países pobres, cuyos jóvenes, sin horizontes ni ideales, se enrolan en grupos paramilitares para asegurarse el pillaje y dar rienda suelta a la violencia a la que se ven abocados por las extremas condiciones en que se desarrollan sus vidas. Viene a resumir P. Collier las causas de la miseria centrándose en cuatro razones: la del conflicto violento, la de la dependencia de los recursos naturales, la de carecer de salida al mar y estar rodeado de países pobres y la del mal gobierno. Estas son las trampas que, a su juicio, conducen a la indigencia a la mayoría de las sociedades. Continúa, pues, partiendo de las líneas argumentales que hemos recogido arriba y que establecieron sus predecesores. Queda bien patente que descifrar los motivos de tanta desigualdad no es tarea fácil. Tendremos ocasión de apreciar que los griegos pobres no escribieron sobre su situación y este hecho se ha mantenido a lo largo de muchos siglos. “La historia del hambre en su mayor parte no está escrita. Los hambrientos rara vez escriben historia y los historiadores raramente están hambrientos” ¹¹.

Que las civilizaciones antiguas sufrieron la indigencia de manera omnipresente es algo que no puede cuestionarse, pero como ya indicamos en páginas precedentes, la existencia efectiva de este fenómeno y de sus causas aparece reflejada de manera exigua en la literatura. La historiografía de la época rara vez se ocupa de los problemas sociales y apenas permite vislumbrar los estragos que la penuria ocasionó (en sus variantes y facetas) a sus, sin duda, numerosas víctimas. Los primeros textos griegos no recogen, en general, quejas sobre la falta de derechos de los menesterosos. Hesíodo busca el origen de la pobreza en la propia identidad de los pobres o en la divinidad, y las explica, como hace con todo lo existente, como algo querido por los dioses, θεόσδοτος (*Erga* 318)¹². Más adelante aportaremos los testimonios referentes a una de las causas de la miseria, la ἀεργία. Entre los líricos, Mimnermo afirma que “no existe hombre alguno al que Zeus no envíe infortunios sin cuento” ¹³.

⁹ J. K. Galbraith, *La pobreza de las masas*, Barcelona, 1982, p. 26.

¹⁰ P. Collier *El club de la miseria*. Madrid, 2008.

¹¹ L. F. Newman “Food shortage, Poverty and Deprivation”, p.23. *Hunger in History*. Brown University, 1990.

¹² *Théogonie; Les travaux et les jours; Le bouclier*. Ed. y trad. Paul Mazon, Paris, 1947.

¹³ F. R. Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos I-II*, 1981.

En el caso del Ática no era la opresión de los terratenientes la que determinaba la menesterosidad del campesinado, sino la calidad de la tierra y el reparto de la misma. Tucídides atribuía a la pobreza de Atenas su autoctonía (I. 2). Los antiguos griegos fueron siempre un pueblo agrario, dependiente de su propia producción o de la adquisición de la “tríada mediterránea”: trigo, uvas y aceitunas. Heródoto consideraba que todos los griegos fueron extremadamente dados a la emigración, y para Tucídides, movilidad y estabilidad eran básicas para interpretar el pasado de los griegos (I. 2). La riqueza y las comunicaciones estaban estrechamente ligadas.

La población crecía y crecían sus demandas. No se utilizaban métodos de cultivo que permitieran la recuperación del suelo tras las sucesivas cosechas y la pobreza se incrementaba, al tiempo que el nivel social e intelectual se hundía¹⁴. Mientras se pudo importar el grano no se buscaron medios de intensificar los cultivos ni se sintió la necesidad de desarrollar la tecnología. El recurso a la colonización y a la emigración sirvió para aliviar algunas carencias de la población y hay que considerar los conceptos de la *apoikia* y la *metró polis* como epifenómenos de la movilidad, y como la racionalización de unas específicas circunstancias de participación en las perennes corrientes de las comunicaciones del Mediterráneo¹⁵. Pero es menester tener en cuenta, además, que tras el siglo VI a. C. era casi imposible encontrar un sitio en la periferia del mundo griego al que dirigirse como emigrante, ya fuera a solas o en grupo, si es que faltaba el trabajo en la patria.

Las consideraciones teóricas acerca de la pobreza y su significado social las formularán los filósofos algo más tarde, incidiendo sobre todo en la peligrosidad que entraña una masa considerable de individuos que carecen de lo indispensable para vivir dignamente en el marco de cualquier modelo de gobierno y que, debido a lo incierto de su situación presente y a la ausencia de expectativas de cara a un futuro esperanzador, se deja arrastrar a toda clase de excesos. Esos abusos que ponen en peligro la pervivencia del marco político de convivencia son los que les resultan intolerables y fueron, quizá, los que más preocuparon a las distintas escuelas filosóficas. Veremos más adelante los enfoques con los que trataron de abordar el problema y las soluciones que esbozaron.

En las sociedades preindustriales y agrarias, donde la posesión de tierras era el fundamento de la riqueza, a la pobreza se podía llegar por diversas razones, casi siempre las mismas: catástrofes naturales, epidemias y enfermedades invalidantes, guerras, deudas, hambrunas y piratería. Las contiendas suponían a menudo el exilio, el alejamiento del territorio o la comunidad a los que se pertenecía, con todo lo que ello conllevaba. En este caso la exclusión no se trataba de un revés más o menos progresivo para el individuo solo o con

¹⁴ V. Ehrenberg, *The people of Aristophanes*, Oxford, 1951, p.89.

¹⁵ N. Purcell “Mobility and the *Polis*” (pp. 29- 58) en *The Greek City. From Homer to Alexander*. O. Murray y S. Price (eds.). Oxford, 1990.

su familia, sino que traducía una voluntad consciente y deliberada de apartarlo de su comunidad, a la que quizá no regresaría o tardaría mucho tiempo en volver, como recuerda Solón. Las víctimas de estas situaciones emprendían un camino muchas veces sin retorno, dejando sus bienes, sus tierras y todos sus derechos detrás de sí, reducidas a la miseria y la *atimía* más absolutas.

Platón explica en *Las Leyes* (735e-736a 2) cómo la colonización podía encubrir destierros de personas consideradas indeseables en la metrópoli. Es preciso destacar que, al menos durante cierto tiempo o en determinadas circunstancias, las mujeres no eran enviadas como colonizadoras, en cuyo caso los griegos tomaban por esposas a las lugareñas, como Heródoto refiere¹⁶ al narrar la colonización de los jonios que fundaron ciudades en Asia Menor.

Algo diferente era la condena al exilio de forma individualizada como castigo deliberadamente impuesto para destruir los lazos que unían al ciudadano con su *polis*. D. R. Dudley¹⁷ atestigua la permanencia de esta práctica hasta la época helenística, al afirmar que existió no sólo como forma común de castigo, sino como uno de los riesgos normales que acechaban a los políticos que ocupaban una posición elevada. Así, pues, el recurso a la condena al destierro se producía casi siempre por razones políticas y lo utilizaron como arma todos los regímenes¹⁸. “Chaque fois que les luttes politico-sociales se soldèrent par l’arrivée au pouvoir d’un tyran, celui-ci prit des mesures d’exclusion et de confiscation contre les aristocrates déchus, mesures que les victimes espéraient bien n’être que temporaires, jusqu’à un nouveau renversement de la situation politique en leur faveur, ce qui s’est produit à différentes reprises au bout d’une ou deux générations. Tel fut le sort des Alcéméonides à l’époque de Pisistrate et des Pisistratides. Mais ces exilés gardaient leurs relations, leur prestige, leurs biens, et leur exil paraît quelquefois avoir été doré”¹⁹.

Así pues, el destierro y el retorno a la patria también formaron parte de las corrientes migratorias de la Antigüedad. La privación de los derechos ciudadanos en que vive el exiliado lo convierte en vagabundo, huésped, comerciante o demiurgo. El exilio, como pena, podía suponer el agravamiento de otras sanciones como la confiscación de bienes, la demolición de la casa familiar y la prohibición de ser enterrado en el suelo patrio. Todo ello entrañaba un castigo tremendo, dada la importancia social y patrimonial que tenía la sepultura. “The whole notion of Greekness...can be seen as a reaction

¹⁶ *Historia* I. 146.

¹⁷ D. R. Dudley, *A History of Cynicism*. New York, 1974, Gordon Press. (p. X).

¹⁸ S. Forsdyke, *Exile, Ostracism and Democracy*. PUP 2005, pp. 7-11.

¹⁹ M. Debidour, “De l’exclusion à l’exil dans le monde grec et d’un exilé célèbre en particulier”, *Les exclus dans l’Antiquité*. Actes du colloque organisé à Lyon les 23- 24 septembre 2004, Lyon, 2007, pp. 27-36. Ed. C. Wolff.

against a melting-pot world in which ethnicity was a reassuring and advantageous structure of identity”²⁰.

La comisión de un homicidio o un asesinato solía implicar la huída del culpable, que podía buscar asilo en otras tierras, en casa de algún familiar o de alguna persona con la que mantuviera vínculos de hospitalidad. En Homero ya encontramos muestras de esta situación: en *Ilíada* 16. 574 ss. se refiere el caso del mirmidón Epigeo, que asesinó a un primo y tuvo que ir como suplicante a casa de Peleo y Tetis, quienes lo enviaron junto a Aquiles a luchar contra los troyanos. Y en *Odisea* 15. 276-277 Teoclímeno pide amparo a Telémaco tras vagar como fugitivo y expatriado. El homicidio accidental también acarrearía el alejamiento del hogar, como ejemplifica el mito de Belerofontes.

La exposición de niños era frecuente por motivos económicos o morales; si sobrevivían, podían tener un destino azaroso, como vemos, en el plano mitológico, en los casos de Télefo y Atalanta, y como evidencian tantos argumentos de la *Comedia Nueva*. Las restricciones a la natalidad que pueden conjeturarse en alguno de estos ejemplos míticos fueron preconizadas abiertamente por Hesíodo²¹. Desde tiempos antiguos el campesinado parece preocupado ante la caída en la indigencia, si los que poseían tierras tenían que dividir las entre una prole numerosa, y así lo advierte este poeta, (*Erga* 376-377). Le siguieron en esta línea algunos filósofos que adujeron distintas razones e incidieron en una misma inquietud: Platón (*Resp.* 372 c 1 y *Leg.* 741d), para mantener la pureza de la raza y Aristóteles (*Pol.* 1265b 11 y 1270b 6), a fin de evitar la formación de una clase numerosa de indigentes. Un fragmento del comediógrafo Posidipo afirma que un hombre, aún siendo pobre, debe criar a su hijo mientras que, en caso de ser rico, expone a su hija (fr. 12 K. & A.). Sin llegar a creer que éste fuera un medio habitual de controlar la natalidad, sí que podemos admitir que la exposición de infantes respondería a motivos que nos resultan todavía muy familiares: hijos de madres solteras, niños nacidos de concubinas y criaturas a las que resultaría imposible alimentar. Aristóteles menciona antiguas leyes relativas a la propiedad de la tierra que imponían la prohibición de vender o hipotecar la mayor parte de las fincas que cada uno poseía (*Pol.* 1319 a10). Con estos presupuestos, por tanto, podemos afirmar que se consideraba pobres a:

- a) Quienes, por diversas causas, no podían asegurarse la subsistencia y, en consecuencia, dependían de otros para sobrevivir.
- b) Cuantos se veían forzados a proveer a sus necesidades con el esfuerzo de sus manos y cuerpos²². La indigencia podría definirse, pues, en este contexto, como la coerción al empeño corporal con el fin de asegurar la propia existencia.

²⁰ N. Purcell, *op.cit.* p.59.

²¹ Para más detalles se puede consultar la obra de P. Garnsey *Famine and food supply in the Graeco-roman world*. Cambridge, 1988, pp. 65 ss.

²² “Armut I”, *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart, 1950, p. 698 ss.

- c) En cuanto a los mendigos, puede afirmarse que eran tenidos por tales aquéllos que no encontraban quien les facilitase trabajo, ya porque no tuviera la posibilidad de hacerlo, ya porque la sociedad les rechazase y redujese a una situación de marginalidad. Aquí se encuadraban los vagabundos, exiliados, mutilados, inválidos y los enfermos de dolencias contagiosas (p. e. la lepra).

En este tipo de comunidades la miseria aparecía ligada al trabajo, lo que suponía que ambos eran estimados negativamente. Era pobre quien no tenía nada que perder. El pobre sabía, además, que en tiempos o condiciones adversas la indigencia podría llevarle hacia la mendicidad. La pobreza absoluta significaba que quien la padecía no sería capaz subvenir por sí mismo a sus necesidades más elementales (alimentación, vestido, casa y salud); y también excluía de la participación en la vida ciudadana, convirtiendo al indigente en un marginado. Las víctimas de esta situación, quienes no podrían sobrevivir total o parcialmente sin ayuda ajena, serían las que precisaban lo que hoy denominamos beneficencia o asistencia social, concepto que tardaría siglos en formularse y cuyas funciones venían a ser suplidas por “instituciones” ancladas en la tradición y la religión, como la *xenía* o la atribución al cuidado por parte de Zeus de los mendigos y suplicantes. En este ambiente la pobreza venía a ser considerada como una desgracia de manera unánime. Y ello porque a menudo la situación de extrema miseria era una forma de vivir que no admitía posibilidades de mejora con el mero concurso de las propias fuerzas. Un concepto como éste de la penuria suponía que los trabajadores, incluso aunque no fueran absolutamente indigentes, podían contarse entre los necesitados porque no poseían tierras, aunque estaban bien diferenciados de los verdaderos menesterosos: aquéllos que no disponían de medios de producción.

En el extremo contrario, la riqueza, al menos mientras estuvo estrechamente unida a la propiedad de predios, liberaba al hombre de la obligatoriedad del trabajo. La riqueza permitía la *σχολή*, la posibilidad de tener tiempo libre, la independencia que conllevaba el no trabajar por tener las espaldas bien cubiertas. Era necesaria y buena, indispensable para gozar de una vida feliz. Odiseo estaba dispuesto a esperar dos años los regalos de los feacios con tal de llegar rico a su casa (*Od.* 11. 358-360). Si parece muy evidente que la riqueza era bien estimada, su contraria era tenida por una desgracia²³ en todos los medios sociales.

²³ “Armut I”, *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart, 1950, Band I, pp.698 ss.

La mendicidad

El fenómeno de la mendicidad (*ptocheía*) aparece esporádicamente documentado en la Antigüedad, y apenas analizado desde un punto de vista social o económico. En líneas generales, se puede afirmar que se oculta bajo una abstracta e indiferenciada concepción de la miseria. El mendigo viene a ser la expresión más amarga y estigmatizada de lo que entendemos por pobreza ²⁴.

“Qu’ il y a eu en Grèce des mendiants, c’est une certitude, mais nous les connaissons bien mal, comme c’ est en général le cas pour l’ ensemble des petites gens”²⁵.

Resulta esclarecedor para entender la actitud de los griegos frente a la mendicación la mención de Demóstenes (LVII. 32) de la existencia de una antigua *nomos argías* que se citaba aún en su tiempo y cuyo contenido y tendencia desconocemos. Como *argía* designa el hecho de no trabajar en un sentido amplio, Bolkestein apunta que tamaña ley iría contra los ociosos que habían caído en la miseria, los que no tenían medios seguros de subsistencia²⁶.

Será Aristófanes en el *Pluto* el que delimite la diferencia entre el mendigo y el pobre: “Pues la vida del indigente... consiste en vivir sin tener nada; pero la del pobre consiste en vivir haciendo economías y trabajando de firme, sin tener nada de sobra, pero sin carecer tampoco de nada” (552 ss.)²⁷. Las fuentes apenas han transmitido alguna definición más de la mendicidad. Del cómico Antífanes²⁸ tenemos ésta: πτωχεύειν· οὐ τὸ ἐπαιτεῖν, ἀλλὰ τὸ πένεσθαι. En ella observamos que pobre y mendigo se aproximan bastante.

Según V. Ehrenberg una de las razones para la falta de caridad era el escaso número de mendigos, que no suponía un problema real a escala social. “It was only because they represented no real social problem that they could contempt as idlers instead of pity and help. Pity...was not an expression of social conscience, but of personal feelings, not towards every unhappy human being”²⁹. Libanio se ocupó en el discurso VII de este tema ³⁰, describiendo el

²⁴ “Bettelei, Bettler” H. Bolkestein, A. R. Hands, H. Kloft, I. Weiler en *Der Neue PaulyEnzyklopädie der Antike*. Stuttgart. Band 2 p. 597

²⁵ M. Debidour, “De l’ exclusion à l’ exil dans le monde grec et d’ un exilé célèbre en parti culier” *Les exclus dans l’ Antiquité*. Actes du colloque organisé a Lyon les 23-24 septembre 2004. (pp. 37-56).

²⁶ H. Bolkestein. *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristliche Altertum*. Groningen. 1967, p. 283.

²⁷ Aristófanes. *Las nubes. Lisístrata. Dinero*. Madrid 1989. Trad. de Elsa Gª Novo.

²⁸ A. Meineke. *Fr. Com. Graecorum* 3, 158. Berlin 1970.

²⁹ V. Ehrenberg. *The people of Aristophanis*. Oxford, 1951, p. 245.

estado de los mendigos de Antioquía con toda crudeza: “unos estaban de pie, otros no podían tenerse, otros ni siquiera permanecer sentados, algunos estaban mutilados y otros más corrompidos que muchos cadáveres... era digno de lástima, además, que tuvieran que soportar con esos harapos un invierno tan crudo, ya que había quienes sólo poseían taparrabos y otros tenían desnudas sus piernas desde la ingle y los brazos desde los hombros. Se dejaban ver algunos que no tenían cubierta ni una sola parte de su cuerpo. Cada uno de ellos suplicaba continuamente a los transeúntes que les dieran algo, y gran suerte era para ellos, no ya recibir un pan, sino un simple óbolo.” Sigue diciendo Libanio que a estos pobres nunca les faltaba quien les diera y que nadie podría pedirles cuenta por una pobreza otorgada por la Fortuna.

Mutatis mutandis podemos suponer que no habría gran diferencia entre los mendigos que vivieron en épocas anteriores y éstos de los que habla Libanio. Los rasgos determinantes de la mendicidad (el estar en manos de otros, ya fuera un solo individuo o bien familias enteras, por carecer de los mínimos recursos para subsistir que proporcionaban la agricultura u otros trabajos corporales) eran sin duda conocidos por los contemporáneos de quienes se hallaban en tal situación. La mendicidad describe un tipo concreto de existencia y de actividad cuyo significado sirve también con frecuencia para caracterizar la extrema pobreza.

Analizaremos más adelante el fragmento de Tirteo (10 West) en el que consideraba el colmo de la amargura el andar mendigando, exiliado de la patria en compañía de la familia y cediendo a las exigencias que impone la pobreza. Al sufrimiento físico añade el pesar moral, porque el mendigo “afrenta a su linaje y baldona su noble figura y toda clase de infamia y ruindad se sigue”³¹, y veremos que, siglos más tarde, la idea pervive en Isócrates con una formulación muy semejante³².

Pero ya Homero, con los personajes de Iro y de Odiseo mendigo, anticipa los primeros datos acerca de cómo se ejercía la mendicidad y de las causas que llevaban a ella. El mendigo que desempañaba su “oficio” en las calles podría encontrar más gentes que le dieran limosna y gozaría del privilegio de ser reconocido, frente al errabundo. En las obras de Hesíodo (*Op.* 299 ss.; 395 ss.; 496 ss.) y Tirteo (fr. 10 West), por ejemplo, encontramos referencias a la extensión de la mendicación en la época arcaica. En Hesíodo se canta más al trabajo que al menesteroso y se censura al holgazán que caerá en la pobreza (*Op.* 496-497), en el hambre (*ibid.* 299, 302, 404) y se verá obligado a mendigar por casas extrañas (395). A lo largo de la historia no cambiaron mucho las condiciones de vida de los pordioseros ni sus *modus operandi* / *vivendi*. En las proximidades de los templos (como en nuestros días) y altares, y en las fechas determinadas de los festivales o celebraciones religiosas importantes (también

³⁰ Libanio. “Que enriquecerse de modo injusto es una desgracia mayor que ser pobre” en *Discursos*, vol. II. BCG. 2001. Trad. A. Glez. Gálvez.

³¹ *Antología de la poesía lírica griega*. Madrid, 1980. Trad. de C. G^a Gual.

³² *Panegírico* (167-168) .

como sucede hoy en Navidades, por ejemplo) los mendicantes ejercerían su labor con mayor éxito. Aristóteles recoge noticias de ésta en *Rhet.* 1401b 25.

Asimismo en los caminos y cruces de calles se practicaba la mendicidad (como sigue ocurriendo ahora). De no contar con el cobijo de una casa noble dormirían en la *lesche*. Vestidos con harapos y con un zurrón, la mayor parte de su vida transcurría al raso, comiendo sentados en el suelo³³.

A la pobreza llegaba el campesinado por la pérdida forzosa del trabajo, que suponía la falta de subsistencia. En la mendicidad se caía por el abandono de la patria o la ciudad para ir al exilio, pero también por quedarse sin tierras, por deudas, por un aumento de la población, por una crisis agraria o por las luchas internas en las ciudades. La edad y sus limitaciones, las enfermedades invalidantes como la lepra, o las heridas, mutilaciones y demás secuelas de las guerras llevarían a la miseria a muchas personas. La mendicación suponía la destrucción total de la existencia familiar y de la identidad de quienes la sufrían. Si en los líricos no abundan los poemas relativos a la misma, no sucede lo mismo en el caso de los dramaturgos. Esquilo llama a Orestes vagabundo desterrado (*Agamenón* 1282 y *Coéforas* 1042). Edipo es un *ptochós* en *Edipo Rey* (455) y en *Edipo en Colono* (444, 751). Pero la figura grandiosa de Edipo, su prestigio y su desgracia no bastan para hacer de él un representante de los mendigos reales de Grecia, según M. Debidour³⁴, dado que el rey elige el destierro y adopta voluntariamente un castigo que lo lleva a la indigencia absoluta en expiación de un crimen cometido involuntariamente. Sigue este autor recordando el disfraz de Télefo con el que Eurípides saca a escena a este personaje, disfraz que le sirve para sus propios fines. Télefo, pues, asume la condición de mendicante (fragmentos 697, 698, 703 Nauck), como Reso (*Reso* 503 y 715). Algunas mujeres ejercían la mendicidad en la escena ateniense, y así lo testimonia Casandra cuando se autocalifica de “desdichada mendiga” (Esquilo *Agam.* 1273). Quiónides escribió una comedia titulada *Los mendigos*. Aristófanes presenta también a niños pidiendo (*Eq.* 414, *Pax* 120, *Pluto* 536). La mitología ofrece ejemplos de cómo la enfermedad o una herida podían acarrear una situación de pobreza y abandono, como se manifiesta en los casos de Télefo y Filoctetes. El modelo de la mendicación genuina lo representa el caso de Iro.

Los textos homéricos repiten numerosas veces la idea de que de los dioses procede el reparto de la dicha, la riqueza y las más diversas cualidades entre los mortales. Asimismo, la infelicidad, la miseria y los defectos recaen sobre el ser humano de conformidad con los designios divinos. Dentro de la condición del mendigo, los poemas revelan que existía una verdadera profesionali-

³³ Th. Kock. *Comicorum atticorum Fragmenta* II. 119.

³⁴ M. Debidour, “De l’exclusion à l’exil dans le monde grec et d’un exilé célèbre en particulier”, *Les exclus dans l’Antiquité*. Actes du colloque organisé à Lyon les 23- 24 septembre 2004. Lyon, 2007, pp. 27-36. Ed. C. Wolff.

zación. Mireaux³⁵ destaca: “En el tropel de los vagabundos que surcan el mundo helénico, merece que se reserve una mención especial a los mendigos. No porque la profesión de mendigo, pues se trata en efecto de una verdadera profesión, que se adopta por necesidad o vocación, sea en principio ocupación de vagabundo. Pero los extranjeros a quienes la suerte ha maltratado...la adoptan gustosos; así Ulises. Es además... un cargo auténtico que a veces debe conquistarse en porfiada lucha, y defender también. Al perderlo se corre el riesgo de verse obligado a emprender, o volver a tomar, el camino del exilio.”

Luis Gil³⁶ resalta la extrañeza que produce la inclusión de esta caterva de sujetos en la categoría de los *aidoioi*, dado que en la *Odisea* “por mendigo se entiende... tanto al hombre obligado por una necesidad imperiosa a implorar la caridad de sus semejantes, como al que hace granjería de su indigencia, al mendigo profesional, por así decir. Evidentemente la consideración de *aidoioi* se reservaba para la primera categoría de mendigos, que comprende, por ejemplo, al náufrago y al vagabundo.”

Atendiendo a esta tipificación Odiseo, en su arribada a Esqueria tras su naufragio, personifica perfectamente al *aidoios* mientras que Iro es el prototipo del mendigo profesionalizado. Si en la *Odisea* se recoge el hecho de la limosna (17. 420), esto no se consideraba un deber ni una virtud, es más, el reparto indiscriminado de dinero a los pobres era desaprobado, porque estaba enraizada la idea de que se debía dar en solitario. Además, la falta de caridad con el menesteroso se fundaba en la creencia de que éste se hallaba en esa situación por su propia conducta. La suerte es común para todos, pero la holgazanería y la vida disoluta que llevan a la necesidad son características de los malvados³⁷.

Antes de volver al análisis ya citado sobre la pobreza de J. K. Galbraith vamos a añadir unas consideraciones sobre el trabajo, la indigencia y la mendicidad realizadas por dos personas de muy distinto talante y origen y nacidas, muy distantes en el tiempo, en los siglos XVIII y XIX. Se trata de David Hume, por un lado, y de un médico español, el doctor Luis Vega-Rey y Falcó³⁸, por otro. David Hume, en sus *Essays and Treatises*, reflexionaba sobre el trabajo, afirmando que éste y la pobreza degradan las mentes de la gente común, haciéndola incapaz para cualquier tarea científica o profesión de ingenio³⁹. Por su parte, el galeno hispano redactó un opúsculo que fue publicado por un ex ministro de Hacienda de la época y del que reproducimos literalmente parte de sus elucubraciones: “la pobreza es una condición social, y aún nos atreveríamos a llamarla una institución, al paso que la mendicidad es una aberración y un vicio también social...Pobre es...el jornalero del campo o de la ciudad que sólo cuenta con sus brazos para adquirir la diaria sub-

³⁵ E. Mireaux. *La vida cotidiana en los tiempos de Homero*. Buenos Aires.1962, p. 250.

³⁶ *Introducción a Homero* pp. 380-381.

³⁷ H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristliche Altertum* Groningen, 1967, pp. 213-214.

³⁸ “Pobreza y mendicidad”, L. Vega-Rey y Falcó, en *Sociedades cooperativas*, de M. Pedregal y Cañedo. Madrid, 1886.

³⁹ D. Hume, *Essays and Treatises*. Edinburgh. 1825, p. 190.

sistencia...Pobre es el oficial de cualquier arte... Pobre es el honrado labrador, dueño del pequeño campo que cultiva..." Ninguno de estos mendiga porque todos trabajan, cubren sus necesidades "y no viven a costa de sus semejantes, recurriendo a la vergonzosa limosna y molestando a conocidos y extraños con el solo objeto de vivir sin trabajar". Nuestro doctor prosigue adentrándose en cavilaciones éticas y afirmando que "la pobreza, por lo común, es honrada y virtuosa...está generalmente bien educada, posee algunos principios de moralidad...Si un pobre...no se aconsejara más que de la necesidad que le impulsa, que le excita a pedir o tomar lo que le hace falta, se convertiría en un mendigo o en un ladrón" (pp. 26-35).

Acerca del mendicante aún añade que éste fía su porvenir en el peculio de los demás y lo define así: "Mendigo o *pordiosero*, llamado así entre los cristianos porque demanda el socorro invocando el nombre de Dios, es aquel individuo que, sin poseer medios de fortuna y sin dedicarse a trabajo ni ocupación de ninguna especie, vive y se sostiene pidiendo lo que necesita a los que poseen alguna cosa". Los argumentos morales con los que termina suponen que se trata de sujetos vagos, con un fondo de maldad que les lleva a preferir este *modus vivendi* porque hay quien los sostenga y hasta les dé caprichos. Para terminar, engloba en esta categoría a los enfermos, imposibilitados, ancianos y cuantos no pueden trabajar ni tienen familia que los cuide y mantenga (pp. 83-84).

Hemos incluido estos párrafos porque en su apreciación de la indigencia y de la mendicidad coinciden en muchos aspectos con los mantenidos por los antiguos griegos. Si no contásemos con otras valoraciones de signo contrario hasta parecería que no se han producido cambios sustanciales acerca de la apreciación de la pobreza desde la primera épica hasta nuestros días. Veremos que los que teorizaron acerca de la menesterosidad en el Mundo Antiguo se preocuparon casi tanto de las reacciones de los ricos ante un cambio de fortuna como de las de los pobres cuando se veían confrontados a un sistema que los excluía de la igualdad y del bienestar que disfrutaban unos pocos. No ha cambiado mucho la perspectiva al respecto. "El ser pobre es considerado por muchos que lo son, por la mayoría de los que no lo son, algo desagradable. Si existe aquí una diferencia de opinión entre el rico y el pobre, ésta radica en lo profundo del sentimiento...Existen elevadas posibilidades de que, en muchas sociedades, los pobres reaccionen ante su situación económica con menos ansiedad de cómo lo harían los ricos...En el hombre, la pobreza es la aflicción más poderosa y masiva. Es el elemento primigenio de mucho dolor ulterior: desde el hambre y la enfermedad a las luchas civiles y a la propia guerra"⁴⁰.

⁴⁰ J. K. Galbraith, *La pobreza de las masas*, Barcelona, 1982, pp. 23-39.

II. Consideraciones acerca de la pobreza

Antes de adentrarnos en el tema propio de nuestro estudio nos parece oportuno aproximarnos a las definiciones que tenemos de la pobreza, y no sólo en nuestro idioma, sino también en el ámbito heleno. Queremos, asimismo, precisar cómo se vertieron al griego algunos conceptos análogos de otras lenguas, por ser parte esencial de la materia que va a ocuparnos en esta tarea de investigación.

En nuestra lengua “pobre” viene del latín *pauper*, una raíz que significa “poco”. *Pauper* es el que produce poco, el que no tiene recursos, y algunos sinónimos son: indigente, mendigo, menesteroso, falto, necesitado. Señala la *Neue Pauly* al respecto que *pauper* designa al pobre, incluso al extremadamente pobre, mientras que *mendicus* siempre expresa la acción de pedir⁴¹. Así pues, lo que en griego aparece comúnmente como πένης se corresponde con el latín *pauper*, mientras que para el *mendicus* latino la lengua griega se vale principalmente de πτωχός.

La pobreza es, para la RAE, la “necesidad, estrechez, carencia de lo necesario para el sustento de la vida”; y pobre es el “necesitado, menesteroso y falto de lo necesario para vivir, o que lo tiene con mucha escasez”⁴². En el artículo que dedica a este punto la *Neue Pauly*⁴³ encontramos alguna especificación añadida, ya que entiende por pobreza absoluta una situación social en la que no es posible subvenir a las necesidades humanas de manera suficiente. Además, en línea con la *Britannica*, pero de manera más explícita, contempla aspectos inmateriales de la indigencia tales como la falta de participación en la cultura o la formación, o la exigua implicación en la vida política que tal contingencia supone. Hay que decir aquí que un griego, ante todo, se siente ciudadano y la ciudad condiciona su vida y desempeña la misma función que nuestros Estados. Mediante la πόλις se establece la diferencia con los bárbaros, que viven en tribus. La indigencia, como hemos apuntado y como veremos más adelante, añadía exclusión. Por eso el ser excluido de la vida “política” implicaba para la mentalidad helena un baldón superpuesto al de la propia indigencia.

⁴¹ “Bettelei, Bettler”, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* Band 2, p.598 ss.

⁴² RAE, *Diccionario manual e ilustrado de la Lengua Española*. Madrid, 1989.

⁴³ *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band 2, p. 17 ss.

La *Encyclopaedia Britannica* a la definición estricta, que entiende por pobreza la carencia de medios para satisfacer las necesidades básicas, añade una precisión que supone delimitar qué son esas necesidades: “those necessary for survival, or as broadly as those reflecting the prevailing standard of living in the community”⁴⁴. El primer criterio debería extenderse sólo a la gente próxima a la muerte por inanición o por hallarse expuesta a la intemperie; el segundo podría aplicarse a personas cuya nutrición, cobijo y vestidos, aunque adecuados para preservar sus vidas, no bastarían para aproximarse a los del resto o la mayoría de la población.

Para terminar con estas aproximaciones a la definición más completa de la menesterosidad mencionaremos un concepto derivado de *pauper*, que es el de *pauperismo*, definido por la RAE como la “existencia de un gran número de pobres en un Estado, en particular cuando procede de causas permanentes”⁴⁵. Se engloba en esta idea una categoría de personas incapaces de mantenerse a sí mismas en absoluto, o de mantenerse al nivel convencionalmente considerado ínfimo, sin asistencia exterior. La pobreza material conlleva la incapacidad para lograr un mínimo de sanidad y eficiencia fisiológica, entre otras cuestiones, mientras que la pobreza no material presupone la falta o inferioridad de derechos, oportunidades y posición social de los pobres, “y su sensación de esa inferioridad”⁴⁶.

Si echamos la vista un poco más allá del griego y llegamos hasta el hebreo y el arameo nos encontraremos con que el panorama lingüístico de estas lenguas contemplaba cinco términos⁴⁷, que Rinaldo Fabris⁴⁸ analiza y sintetiza de la siguiente manera: *‘ebiôm* es el mendigo, el que extiende la mano para pedir de forma un tanto insolente y es el más difundido, junto con *‘anaw*, que se repite sesenta y una veces en la *Biblia* hebrea y se traduce en once ocasiones por *ptôchós*. Es el vocablo de las bienaventuranzas evangélicas, donde *ptôchoí* designa a los “pobres” junto a los humildes (*práeis*). “Después del término *‘ebiôm*, “mendigo”, vienen los vocablos hebreos *dâl* y *râsh*, que señalan al miserable, al que –según Amós (2,7)-, se le pisotea como el barro de los caminos. Ambos aparecen, respectivamente, cuarenta y ocho y veintiuna veces en hebreo y se traducen por *ptôchós*, veintidós veces el primero y once el otro... La *Biblia* griega ha preferido el término *ptôchós*, perdiendo la variedad del lenguaje hebreo, que va desde el mendigo, al oprimido y pisoteado... *‘anî* y

⁴⁴ “Poverty”, *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 9, p. 652, 1988.

⁴⁵ *Diccionario Manual e Ilustrado de la Lengua Española*. Real Academia Española. 1989.

⁴⁶ E.J. Hobsbawm, “Pobreza”, D. L. Sills (ed.), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 8, Madrid 1976, p.291.

⁴⁷ “Armut” I y II *Reallexikon für Antike und Christentum* t. I Stuttgart, 1950.

“Armut” I y II *Theologische Realenzyklopädie* tomo IV. Berlin 1979.

“Armut” I-II-III *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, tomo I. Tübingen, 1957.

⁴⁸ R. Fabris, *La opción por los pobres en la Biblia*. Estella, 1992.

‘*anaw* proceden de la misma raíz semítica... la raíz común es... ‘*anah*, “responder”. Indica la actitud ante el amo, grande y poderoso, de los que no se atreven a hacer preguntas, sino sólo a contestar. El ‘*anî* es el socialmente sumiso, cosa que implica una condición económica y cultural: la del dependiente y oprimido. El ‘*anaw* es, precisamente, el oprimido, sujeto a trabajos forzados y maltratado en Egipto; es el forastero, el huérfano, la viuda; son los miserables del país de Canaán. Tras el destierro ‘*anaw* designa una categoría espiritual: “los ricos son los impíos, mientras que los justos son los pobres; por eso hay una superposición entre pobre/‘*anaw*-humilde-justo-piadoso”. En consecuencia “los pobres son las personas privadas de bienes sociales y económicos. Pero esta categoría, pisoteada y oprimida, pone su confianza en Dios. Los opresores son los ricos... los pobres son los humildes y, al mismo tiempo, los piadosos, los devotos y los observantes”.

Prosigue Fabris analizando la utilización en el griego bíblico del término *ptôchós*, que puede traducirse como “pordiosero”, usado en sentido despreciativo. En el *NT* se reitera treinta y cuatro veces con un significado prevalentemente social, más que económico. En el *AT* se repite en unas cien ocasiones en la versión de los *LXX*. Anota que cerca de *ptôchós* están *tapeinós* y *pénes*, “necesitado”, que emerge en cincuenta pasajes. Más raro es el empleo de *penichrós*. El *NT* tiene un vocabulario mucho más variado. De entre los cinco términos, el más corriente es *ptôchós*. Pero Lucas califica (Lc. 21, 2) a la viuda del templo como *penichrós* “hundida en la miseria”. Según este autor, está aquí clarísima la dimensión económica del término. En el griego bíblico también se llama al pobre *práys*, “manso”, “humilde”, que viene de *humus* y es el que se rebaja hasta la tierra. Se dice que el cristianismo está hecho para los pobres y ésta fue la lectura que hicieron Marx y Engels de éste en sus primeros momentos. Entre los filósofos *práys*, designaba la actitud “mezquina, miserable” de los esclavos.

En síntesis, el autor afirma que en la Biblia “pobre es el que está privado de los bienes esenciales para vivir, para tener dignidad y libertad humana... no son sólo una categoría social o económica, pero tampoco una mera categoría espiritual-religiosa. El pobre es el que está privado de los bienes esenciales, ante todo para vivir, porque la vida es un bien fundamental, para tener dignidad y libertad, que son su expresión y actuación. En la dignidad se incluyen también la justicia y los derechos fundamentales de la persona” (*op. cit.* p.21).

Pero a diferencia de lo que sucede en Grecia, donde los dioses apenas se preocupan de las necesidades humanas, el Dios de la Biblia, en especial desde la huida de Egipto, se manifiesta como solidario con los oprimidos (*Éx.* 3,7), se alinea con ellos, con los ‘*anawim*, de manera que “la experiencia del éxodo ha cualificado el concepto de “pobre” en la tradición bíblica. Los pobres son aquéllos a los que Dios ha sacado de la casa de la esclavitud”⁴⁹.

⁴⁹ R. Fabris, *op. cit.* p. 86.

Veremos que el léxico griego presenta bastantes coincidencias de fondo con lo recogido por Fabris en estas líneas precedentes. A este respecto, Evelyn Patlagean⁵⁰ destaca que en la lengua helena los pobres aparecen designados por dos términos diferentes que corresponden a situaciones y a roles sociales distintos, el pobre activo, que se procura a sí mismo una parte de los bienes, aunque le sean insuficientes, y el pobre inactivo y enteramente desposeído, que sólo puede recibir lo que se le da. Añade que la antinomia de ricos y pobres tiende a reemplazar a la de los ciudadanos y no ciudadanos, ciudadanos que dan y ciudadanos beneficiarios. Enfrentados o asociados, pobres y ricos permanecen constantemente inseparables.

Desde un punto de vista actual, entre otras, recogemos estas reflexiones que se aproximan a una definición de la menesterosidad o que aluden a la extensión de la misma en grandes masas de la población. En cuanto a la definición, ésta es la de D. Jackson: “Para poder vivir debemos satisfacer toda una serie de necesidades y nuestra capacidad de adaptación a la vida en sociedad se encuentra ligada a la medida en que estas necesidades están satisfechas. Cuando algunas necesidades importantes no se hallan satisfechas, se dice que los individuos o familias se encuentran en la pobreza, puesto que sus condiciones de vida son consideradas no satisfactorias. Al intentar definir “la pobreza”, nos encontramos en primer lugar con el problema cultural de determinar qué es la pobreza o qué debe considerarse como funcionamiento social inadecuado... Al hablar de pobreza nos referimos principalmente a la incapacidad de satisfacer las necesidades físicas”⁵¹.

En cuanto a la tipología de la indigencia: “Cabe distinguir dos formas de pobreza. En primer lugar, la que aflige a unos pocos o, en todo caso, a una minoría, en ciertas sociedades. Y, en segundo lugar, la pobreza que afecta a todos, excepto a unos pocos, en otras sociedades”⁵².

Centrándonos en la historia de Grecia observamos que a partir del s. VIII a. C. muchas de sus regiones parecen haber sufrido una superpoblación, una mala explotación del suelo y un reparto desigual de las tierras. Hesíodo añade a estos males la rapacidad de los ricos, que suponía motivos de tensión con los campesinos. El recurso empleado para tratar de resolver estas tensiones no fue otro que la colonización, la *apoikia*. Se buscaba fundar un establecimiento que se convertiría en una ciudad independiente, frente al *emporion*, mero establecimiento comercial. Señala A. Colin⁵³ al respecto que había colonias es-

⁵⁰ *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4-7 siècles*. Mouton & Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1977, p. 1.

⁵¹ Dudley Jackson, *Análisis económico de la pobreza*. Colección Macmillan-Vicens Vives. Economía. Barcelona, 1974, p.13.

⁵² J. K. Galbraith, *La pobreza de las masas*, Barcelona, 1982, p. 23.

⁵³ A. Colin (Ed.), *Économies et Sociétés en Grèce ancienne (Périodes archaïque et classique)* Paris, 1972, pp. 75-103.

trictamente autárquicas que dependían de sus propios colonos para su existencia, y otras que recurrían a la mano de obra bárbara, poblaciones indígenas sometidas por los griegos a su llegada y obligadas a cultivar la tierra por su cuenta. Este tipo de sujeción de individuos autóctonos, bien diferentes de la esclavitud-mercancía clásica, comprende a distintos pueblos cuyos nombres son siempre colectivos y no siempre fáciles de interpretar, como sucede con los *penestes* tesalios. En Siracusa se menciona a los Killyrios, en Bizancio a los Bitinios y en Heraclea del Ponto a los Mariandinos. También aparecen los *hilotas* de Esparta (con un término entendido como “cautivos”), los *clarotas* de Creta (“los unidos al lote de tierra”, *klaros*), los *woikatai* de la Locria oriental (“las gentes del *oikos*”), los *gymnetes* en Argos (“los desnudos”, es decir, no-armados), los Mnoïtes en Creta (“¿dominados?”). Añade Colin que poco se sabe de la extensión y el número de estas colonias que utilizaban el trabajo de nativos reducidos a la condición de dependientes. Lo que caracteriza a los esclavos del tipo hilota frente a los del tipo ateniense es su homogeneidad: son oriundos de una región determinada (griegos o no-griegos) que hablan la misma lengua y que han sido sometidos a la esclavitud en virtud de la conquista. Estos pueblos se reproducen entre ellos. No se compran hilotas en el ágora, mientras que el esclavo ateniense generalmente es importado y adquirido como mercancía. Todo ello explica las diferencias de comportamiento entre unos y otros.

Observamos asimismo que el marco histórico de fines del s.VII nos presenta un conjunto de regímenes en crisis. Todos ellos responden a variantes de sistemas oligárquicos. La aristocracia terrateniente va perdiendo terreno y privilegios al enfrentarse a una burguesía que se radica en las ciudades y que se ocupa de la artesanía o el comercio. Las capas más bajas de esta sociedad emergente las constituyen los campesinos que han perdido sus tierras por deudas o por repartos de las mismas subsiguientes a los desórdenes políticos. Frente a estos fenómenos que van a modificar la historia de los griegos y que afectan a casi todo su ámbito geográfico Esparta representa el modelo de Estado que inmoviliza sus estructuras, que se ancla en el pasado y se opone a cualquier participación en la elaboración de ideas que den lugar a innovaciones políticas. “Pero servirá de modelo a quien quiera detener el curso del tiempo; y de modelo pasará a ser espejismo. Más a menudo, por el contrario, las facciones en lucha –se trate de los eupátridas alzados contra la burguesía urbana o de los nuevos o antiguos pobres contra los ricos- recurrirán, bien al compromiso de una legislación escrita, bien al arbitraje autoritario de un tirano y, en ocasiones, sucesivamente a ambos procedimientos. El desarrollo del pensamiento político griego data esencialmente de este período de fermentación⁵⁴”.

⁵⁴ Jean Touchard *et alii*. *Historia de las ideas políticas*, p. 29. Madrid, 2006.

No es este el lugar para explayarse en la importancia que tuvo la acuñación de la moneda en las transformaciones sociales que ya apuntaban en Hesíodo y que los poetas líricos recogen de forma más o menos explícita. Marx ha dejado bien claro que el capital surge siempre y en todas partes frente a la propiedad de la tierra, con la forma de dinero, como riqueza en dinero, como capital mercantil y como capital usurario⁵⁵. El endeudamiento de muchos campesinos áticos estuvo directamente en la raíz de las reformas solonianas, e indirectamente en el nacimiento de la democracia.

En el 594 a. C. Solón fue elegido arconte y se le encargó la revisión de las leyes y la constitución, recibiendo el título de “mediador entre los nobles y los plebeyos, entre los ricos y los pobres”⁵⁶. A pesar de que, más que un demócrata era un constitucionalista, su labor marcaría un cambio sustancial a nivel sociológico e histórico, al dividir a la población en cuatro clases que “correspondían a diferencias reales en lo económico, lo social y lo político” (*ibid.* p. 22). La gran innovación residió en que para ser elegido para un cargo público bastaba con estar incluido en la clase censitaria, quedando de lado la pertenencia a una determinada familia, aunque ciertos cargos financieros permanecían restringidos a los *pentakosiomedimnoi*. La evolución de la democracia ateniense es bien conocida. Hasta la Guerra del Peloponeso la población del Ática conservaba sus posesiones en el campo y prefería vivir allí, pero a partir de aquélla se traslada a la ciudad, donde el trabajo libre sufre la concurrencia de la esclavitud.

Según calcula Struve⁵⁷, en tiempos de Solón, un pequeño propietario podía recoger unos doscientos medimnos de grano al año (ciento ocho hectólitros de grano o setenta y nueve hectólitros de vino o aceite). Las tierras de labor eran escasas y estaban muy repartidas, de modo que, en el s. V, predominaba la propiedad agraria de escasa extensión. A mediados de este siglo, sigue Struve, sólo unos mil ciudadanos podían costearse la compra y el mantenimiento de un caballo para prestar servicios en la caballería.

El pauperismo se extiende a una gran parte de la población, y muchos de los ciudadanos podrían reconocerse en unas palabras de Platón (*Resp.* 552a) cuando afirmaba que quien se queda en la ciudad sin pertenecer a ninguna de las categorías urbanas –comerciante, artesano, caballero ni hoplita– no puede ser considerado sino pobre o indigente.

Parece seguro que durante los siglos V y IV a. C. la población del Ática estaba constituida por una cifra que oscila entre los 20.000 y 30.000 ciudadanos. El número de viudas e hijos de éstos alcanzaría unas 50.000 o 60.000 almas, y en cuanto al total de los metecos y de los esclavos no hay manera de cuantificar su magnitud. En el s. V, antes de la Guerra del Peloponeso, se alcanzó el punto más elevado de individuos, que se estima en unos 250.000-

⁵⁵ K. Marx, *El Capital*. 8 vols. Akal, 2000. Trad. V. Romano García.

⁵⁶ W. G. Forrest, *La Democracia Griega*, Madrid, 1966, p. 160.

⁵⁷ V. V. Struve, *Historia de la antigua Grecia*. Madrid, 1979, pp. 314-315.

300.000. De entre éstos, sólo los ciudadanos podían poseer tierra. Trabajaban personalmente el suelo, con ayuda de algunos esclavos. Los productos del campo bastaban para hacer a cada familia autosuficiente, pero la ciudad en su conjunto era importadora de grano. Los cereales procedían sobre todo de la zona del Mar Negro y de Egipto. La ganadería no parece haber tenido gran importancia en el Ática, aunque el queso era un elemento sustancial de la dieta. Las ovejas y las cabras pastaban por las colinas. Por otro lado, el comercio y la banca estaban en manos de los metecos a quienes, aunque no se les permitía adquirir tierras, sí se les dejaba alquilarlas⁵⁸.

Struve afirma, asimismo, que una manera de aliviar a la ciudad de la carga de indigentes consistía en proveerlos de cleruquías. Los emigrados formaban, así, una colonia permanente en el territorio ocupado por la milicia⁵⁹.

Volviendo al punto inicial de este capítulo nos preguntamos ahora: ¿qué decían los griegos? ¿Cómo entendían la pobreza? No hemos encontrado en las fuentes definición alguna parecida a las vistas anteriormente. Demócrito intenta una aproximación: “Pobreza y riqueza son designaciones de la carencia y la abundancia. Por tanto, ni es rico el que carece, ni pobre el que no carece” (fr. 283)⁶⁰. Jenofonte recoge una distinción del círculo socrático para diferenciar a ricos y pobres: Sócrates pregunta a qué se llama pobre y Eutidemo responde:

-Ποίους δὲ πένητας καὶ ποίους πλουσίους καλεῖς ;
-Τοὺς μὲν, οἶμαι, μὴ ἱκανὰ ἔχοντας εἰς ἃ δεῖ τελεῖν πένητας, τοὺς δὲ πλείω τῶν ἱκανῶν πλουσίους. (*Mem.* IV. 2. 37).

-“A quiénes llamas pobres y a quiénes ricos?
-“Son pobres, en mi opinión, los que no tienen bastante para pagar lo que deben, y ricos los que tienen más de lo suficiente”⁶¹.

De Menandro se conserva una breve interpretación de la πενία como ὀλίγα ἔχειν, y también una del menesteroso como ὁ πένης μετρίως πράττων⁶². Es decir, para el cómico la pobreza estriba en tener pocas cosas, y el pobre es el que vive o se comporta con medida, midiendo sus acciones. Casi en la misma línea se manifiesta Demóstenes al aludir a los pobres (πένητας) como μέτρι' ἢ μικρὰ κεκτημένους (XVIII. 102). El orador describía a los menesterosos como aquellos que poseen bienes en cantidades moderadas o

⁵⁸ Una visión panorámica de estos y otros problemas se encuentra en L. F. Newman *et al.* « Agricultural Intensification, Urbanization, and Hierarchy » (pp. 101-125) en L. F. Newman *et al.* (eds.), *Hunger in History. Food shortage, Poverty and Deprivation*. Brown University, 1990.

⁵⁹ V. V. Struve, *op. cit.*, p. 316.

⁶⁰ Trad. de A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid. 2006.

⁶¹ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*. 1993. Trad. J. Zaragoza.

⁶² *Menander*, vols. I-II Ed. y trad. W. G. Arnott. Londres, 1979 y 1996.

pequeñas. En un fragmento de Filemón⁶³ (otra vez un cómico) podemos leer algo parecido⁶⁴ : πένεσθαι... ἔχειν τε μέτρια καμέριμνον ζῆν βίον, donde de nuevo se identifican pobreza y posesiones medidas, suficientes para ir tirando día a día. Sócrates pregunta a qué se llama pobre y Jenofonte recoge una respuesta de Eutidemo: “Son pobres...los que no tienen bastante para pagar lo que deben” (Jenofonte *Mem.* IV. 2. 37)⁶⁵. Distinguieron asimismo los antiguos griegos entre un pobre y un mendigo, como ya apuntamos antes. En el *Ploutos* aristofánico la *Penía* se opone vigorosamente a la idea de que ella y la *Ptôcheia* sean hermanas (vv. 552-554):

Πτωχοῦ μὲν γὰρ βίος, ὃν σὺ λέγεις, ζῆν ἔστιν μηδὲν ἔχοντα ·
τοῦ δὲ πένητος ζῆν φειδόμενον καὶ τοῖς ἔργοις προσέχοντα,
περιγίγνεσθαι δ' αὐτῷ μηδὲν, μὴ μέντοι μηδ' ἐπιλείπειν.

“Pues la vida del mendigo, de la que hablas, es vivir sin tener nada; mientras que es cosa del pobre el vivir escatimando y aferrado al trabajo y que no le sobre nada, pero tampoco le falte”⁶⁶.

Dado que Aristófanes deslinda de forma tan diáfana las divergencias entre pobre y mendigo, apuntaremos que la mendicidad (la πτωχεία, la *mendicitas* o *mendicatio*), según confirma la *Neue Pauly*⁶⁷, se encuentra esporádicamente documentada en la antigüedad y apenas analizada en los planos social y económico. La mendicación suele confundirse con una forma estigmatizada y amarga de la pobreza y en Homero (*Odisea*) se reconocen diferentes tipos de mendigos: el que está integrado en la sociedad (18. 1 ss.), el vagabundo (ἀλήμων/ ἀλήτης) en 19. 74 y 17. 376; el δέκτης (4. 428) y el προίκτης (17. 352 y 449). Hesíodo habla de la miseria de muchos pequeños granjeros (*Op.* 299 y ss.; 395 y ss.; 495) y Tirteo lamenta la condición mendicante a que se ven abocados tantos hombres con sus familias cuando marchan al destierro (fr. 10.West). El exceso de población, las crisis agrarias, las luchas civiles contribuyeron a sumir en la más absoluta indigencia a grandes masas de población, como recoge Solón (fr. 3. 23-25 West). Tampoco la época clásica ha dejado muchos testimonios acerca de la mendicidad, si bien debemos suponer que constituiría motivo de reflexión, si no de preocupación. Ya mencionamos que Quiónides escribió una comedia (perdida) titulada *Ptochoi*⁶⁸.

Pero hasta que aparecieron los cínicos, con su aceptación y loa de la pobreza voluntaria y de la mendicidad, no se popularizó la aceptación de ese fenómeno sociológico. Platón (*Resp.* 550d-552e) reconoce a la mendicación un papel en su teoría política, como consecuencia del gobierno oligárquico y

⁶³ Fr. 92 TLG.

⁶⁴ Th. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta* II 506, Leiden, 1957-1961.

⁶⁵ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*. 1993. Trad. J. Zaragoza.

⁶⁶ Aristófanes, *Las nubes. Las Ranas. Pluto*. Madrid 2001. Trad. de F. R. Adrados y J. R. Somolinos.

⁶⁷ “Bettelei, Bettler”. *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band 2, p.597 ss.

⁶⁸ Ateneo, 3.119 e.

llega incluso a propugnar la expulsión de los mendigos del ámbito urbano (*Leg.*936 b-c).

Ya desde épocas muy tempranas se asociaron trabajo y pobreza. Heródoto (II. 167) al repasar la consideración en que distintos pueblos tienen a los trabajadores manuales manifiesta que “casi todos los bárbaros consideran menos respetables que a los demás a aquellos conciudadanos suyos que aprenden los oficios artesanales, e igualmente a sus descendientes; en cambio, tienen por nobles a quienes se abstienen de ejercer profesiones manuales y, principalmente, a quienes están consagrados al arte de la guerra. Sea como sea, esta costumbre la han adoptado todos los griegos, y, principalmente, los lacedemonios; siendo, en cambio, los corintios quienes menos desprecian a los artesanos ⁶⁹”. Aristóteles, para quien los pequeños campesinos (los agricultores libres y poseedores de mano obrera esclava o asalariada) eran pobres (*Pol.* 1270b 6), afina, precisa y relativiza acerca de las apetencias humanas cuando sentencia: “Se puede estar necesitado de dos modos: o bien de lo necesario, como los pobres, o bien de lo superfluo, como los ricos” (*Rhet.* 1372b 20)⁷⁰. En el *Económico* (IV. 203) Jenofonte pone en boca de Sócrates la estigmatización de las llamadas artes mecánicas que obligan a quienes las ejercen a una vida sedentaria y encerrada que daña sus cuerpos. La degeneración física, prosigue, perjudica también a sus espíritus. Y añade, para terminar, que carecen de tiempo para cultivar la amistad o cumplir con sus deberes de ciudadanos.

Estos textos nos permiten aproximarnos a la idea de que el rico es el que vive confortablemente de sus bienes y de que el pobre no está en esa circunstancia. Éste podía tener propiedades, esclavos, negocios, pero estaba obligado a ganarse la vida. Afirmar B. Farrington que los griegos sintieron pronto desprecio por el trabajo manual y que sólo los médicos disfrutaron de la consideración de la sociedad a pesar de ser trabajadores manuales: “Como tal constituye el médico la más noble y sana de las figuras de la antigüedad clásica. Aportó a la cultura antigua lo más sólido de su ciencia y lo más puro de su ética...”⁷¹. Y es que la pobreza implicaba la obligación de trabajar. Podemos dar un paso más en la tipología de la indigencia y decir que el que carecía de todo recurso era un *πτωχός*, un mendigo y no un *πένης*. Adam Smith define al mendigo por la necesidad imperiosa que sufre éste de ver atendidas todas sus necesidades por los demás, y afirma: “Sólo el mendigo confía toda su subsistencia principalmente a la benevolencia y compasión de sus conciudadanos, y aún el mendigo no pone en ella toda su confianza”⁷².

Muchas de estas reflexiones dejan ver, en primer lugar, que poco o nada tiene que ver nuestra concepción actual de la indigencia con la que existió en

⁶⁹ Heródoto, *Historia*. BCG, traducción de C. Schrader. Madrid, 1999.

⁷⁰ Aristóteles, *Retórica*. Clásicos Políticos. Trad. V. Gª Yebra.

⁷¹ B. Farrington, *Mano y cerebro en la antigua Grecia*. Madrid, 1974, pp. 71 y 99.

⁷² VVAA, *Adam Smith. Vida, obra y pensamiento*. Madrid, 2007, p. 208.

el mundo griego. Además, las citas recogidas muestran que, al definir esta situación y a sus protagonistas, asoman las nociones de penalidad y fatiga antes que otros aspectos de la misma; también podemos observar que aflora el endeudamiento como una de las causas de la indigencia. Hay testimonios que aluden a la holgazanería, al exilio o la guerra. Emerge asimismo la noción de exclusión, que los pobres comparten con las mujeres, los metecos y los esclavos, es decir, todos cuantos pasaban su vida sin llegar a ser dueños de sus destinos. La mayoría de la población. Podemos anticipar, en fin, que el trabajo, la coerción al esfuerzo físico, son los componentes más antiguos y repetidos de la idea griega de la menesterosidad.

Como veremos más adelante, la lengua, en sus diversas denominaciones del pobre y de la pobreza, refleja una concepción muy parecida a las definiciones que hemos mencionado.

III. La pobreza en las fuentes literarias: generalidades

Creemos oportuno mencionar en este punto que en nuestro trabajo no hemos tocado el tema de la esclavitud, sino de manera muy tangencial, para referirnos a los penestas y otros pueblos sometidos, desde el punto de vista del lenguaje. En una sociedad esclavista, la distinción entre pobres y ricos se establece en términos muy distintos a los que se dan en una sociedad que ha abolido esta servidumbre. Aunque no parece que hubiera un uso masivo de la esclavitud, y aunque la mayoría de los esclavos eran de origen extranjero, el número de los nacidos en casa debió de ser considerable. En todo caso, los esclavos eran ἀνδράποδα, no computaban en la *polis* a efectos de la oposición entre pobres y ricos. De ahí que no los hayamos tenido en cuenta, por considerar que la esclavitud exige por sí misma un trabajo monográfico.

Trataremos, pues, únicamente, de seres libres reducidos a la indigencia por diversos motivos a los que ya hemos aludido en páginas anteriores.

En efecto, la literatura griega posee un léxico muy variado para denominar lo concerniente a la condición del pobre/ la pobreza y a la del mendigo/ la mendicidad. La terminología de la indigencia adopta múltiples variantes. Los vocablos alusivos a ella se centran sobre todo en palabras simples o compuestas que abarcan las nociones de privación o carencia, por un lado, y las relativas al esfuerzo, al trabajo físico, por otro. Desde los primeros textos escritos en griego pobreza y quehacer manual o corporal están estrechamente ligados y ya hemos hecho hincapié en que pobre es el que tiene que trabajar para subsistir. Pero también hallamos familias léxicas relacionadas con el destierro y el vagabundeo, con el sufrimiento; perífrasis que aluden a la miseria, al no tener nada o al atravesar por una mala circunstancia. En cuanto a la mendicidad, hemos encontrado locuciones que remiten al sentirse asustado, al andar escondido o encogido; adjetivos que designan al pedigüño, al que va implorando y recogiendo lo que recibe; referencias a situaciones como la extranjería y la condición de suplicante. Y numerosos adjetivos, siempre de carácter connotativo en sentido peyorativo, para acompañar tanto a una como a otra.

Así pues, una panorámica muy resumida de la literatura griega nos permite verificar la evolución del vocabulario relativo a la pobreza. Como anotábamos más arriba, podemos constatar que la terminología de la menesterosidad abarca una gran variedad de campos semánticos y que es de una riqueza

expresiva muy considerable, con abundancia de términos connotativos. Desde los primeros textos, es decir, desde la épica, salta a la vista la identificación entre trabajo / esfuerzo físico y pobreza; la división clasista entre ricos /nobles y pobres / viles; la ausencia del sentimiento de compasión hacia los necesitados como tales, así como de la imposibilidad generalizada de los individuos para salir de las situaciones extremas como la mendicidad, una vez que habían caído en ella, y el conformismo extendido entre las masas respecto a su condición miserable durante muchos siglos. Un estudio pormenorizado de los distintos géneros literarios permite el seguimiento de cómo se fueron entendiendo la indigencia y la riqueza a lo largo de la historia del pueblo griego. A partir de aquí vamos a ir sistematizando los datos que nos han transmitido estas fuentes.

La pobreza y el pobre, desde cualquier punto de vista con que se consideren, son conceptos que encierran gran complejidad, que comprenden numerosos matices y que se enlazan con otras circunstancias de la vida de los individuos. Entre éstas destacan la propia definición del menesteroso; su posición en la sociedad; la aceptación de la pobreza e incluso la búsqueda voluntaria de la misma hasta concederle un valor místico; la protección del necesitado por obra de la divinidad; la limosna o la relación del indigente con el trabajo.

En Grecia no hay referencias a la idea de amar al prójimo como a uno mismo. Qué duda cabe de que a nivel particular se socorría a familiares y amigos que pudieran precisarlos, por enfermedad o algún tipo de exigencia. Padres y parientes, huérfanos y ancianos eran objeto de atención y cuidado por parte de sus allegados, tanto en Grecia como en otras culturas antiguas. Pero la compasión no formaba parte de lo que hoy denominamos conciencia social. Los pobres jamás fueron objeto de la misma, o de caridad de parte de los ricos ⁷³. Más bien se contemplaba como un sentimiento hacia cualquier ser humano que se encontrara en un estado de necesidad. Nunca se trata en las fuentes acerca de una ἐπιμέλεια τῶν πενήτων en el sentido de lo que hoy entendemos por asistencia social o beneficencia. El que hubiera un altar de la piedad en Atenas no supone que ésta se centrara en los menesterosos. Pausanias atribuye su existencia a que “es el más útil de entre los dioses para la vida humana... y al que sólo los atenienses entre los griegos le tributan culto” ⁷⁴. Eurípides (*Supp.* 190 ss.) deja patente que el objeto principal de la compasión eran los suplicantes y habrá que esperar unos siglos hasta encontrar en el *NT* o en una sentencia (22) del Ps.Focílides una exhortación (escrita en griego) a dar al mendigo o atender al vagabundo (141) ⁷⁵.

⁷³ H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Groningen.1967, p. 462.

⁷⁴ Pausanias, *Descripción de Grecia* I, 17, 1. Trad. M^a Cruz Herrero Ingelmo. BBG, 1994.

⁷⁵ D. Young, *Ps. Pythagoras, Ps. Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, Fragmentum Teliambicum*. Leipzig. Teubner, 1971.

Lo más parecido que se encuentra a la noción de solidaridad es la del hombre no sólo καλὸς καὶ ἀγαθός, sino también χρηστός, al que Luis Gil define como “utilizable”, es decir, aquél de quien se puede usar en un momento de apuro.

Hemos mencionado anteriormente el papel protector de Zeus y la institución de la *xenia*, que sin duda obligaba a socorrer a quien pedía cobijo. Conviene mencionar que se entiende por *xenos* a cualquiera que se ve obligado a apartarse de su gente o su ciudad y parte a otro lugar. La situación del hombre dependía en gran medida del azar y la tradición recoge como creencia común que tanto los bienes como los males provienen de los dioses, idea extendida y que encontramos repetidamente en el AT (*Sir.* 11, 14; *Tob.* 4, 18, p. e.). Tanto en Egipto como en Israel existió la concepción de que la divinidad tenía bajo su protección, especialmente, a los pobres y necesitados, cosa que creían los propios menesterosos. En Grecia, además, la frontera entre derecho y moral no estaba tan bien delimitada como hoy en día. La redacción de leyes se achacaba a personajes de antigüedad remota para conferirles un aura prestigiosa, como lo demuestra, por ejemplo, el caso de las atribuidas a Licurgo. En resumen, cabe afirmar que lo que podríamos llamar moral social suponía deberes para con la familia, los amigos, los conciudadanos, los ancianos, personas que sufrían algún tipo de injusticia, infortunados, algunos extranjeros y suplicantes. Afirma Bolkestein al respecto de todo esto que no se conocía la oposición entre grandes y pequeños, y probablemente tampoco la existente entre pobres y ricos ⁷⁶.

Los griegos no concedieron a la limosna la categoría de algo virtuoso. La beneficencia privada va unida a una especie de hospitalidad. El ejemplo más antiguo acerca de la caridad privada lo encontramos en el informe sobre el ateniense Cimón (Aristóteles, *Ath. Pol.* 27.3), donde se refiere que éste proporcionó a muchos vecinos de su pueblo el sustento; no permitió que se vallaran sus tierras, de modo que cada uno pudo coger sus frutos. Si bien Cimón podía tener motivos políticos para obrar así, también parece cierto que se esperaba que los ciudadanos comunes dieran algo a los menesterosos.

La pobreza, la *penía*, es una situación que se siente como una desgracia, porque supone la negación de la *scholé* y no alcanza el valor de un ideal religioso. Más bien es la riqueza, el *ploutos*, el valor al que tienden los afanes de los hombres, ya que éste “incluso al inepto hace apto” (*Ep.* X. 49-50) ⁷⁷. Frente a la valoración positiva del pobre que encontramos, por ejemplo, en el AT y el NT (*Eccl.* 4, 13; *Sir.* 10, 30 ss; *Tob.* 4, 20; *Lc.* 6, 20-21; *Mt.* 6, 24; *Mc.* 12, 31, por citar unos pocos ejemplos), nada parecido se halla en las fuentes griegas más antiguas, que pasan generalmente de largo sobre el problema. Algunas coinci-

⁷⁶ H. Bolkestein, *op. cit.* p.114.

⁷⁷ Baquílides, *Odas y Fragmentos*. Trad. F. G^a. Romero, BCG, 1988.

dencias entre unos y otros textos sí que asoman, como es el caso de determinadas causas por las que se cae en la miseria. Las anotaremos más adelante.

En el s. IV empieza a notarse en Atenas una cierta toma de conciencia sobre la importancia de los problemas sociales y económicos. El número de mendigos que ejercían su actividad (en templos y altares, en los cruces de caminos y calles en fechas determinadas) aumentó considerablemente. Se puede observar que las magistraturas puramente financieras adquirieron un papel que no habían tenido durante la prosperidad del s. V. Los hombres de Estado fueron a menudo expertos en materia financiera, como Calístrato de Afidna en los años 370-360, Eubulo entre 350-340 y Licurgo entre 330-320. Las obras públicas daban trabajo a mucha gente. La literatura refleja o se inspira en este fenómeno. El *Ploutos* (338) trata del tema de la riqueza y la pobreza. Jenofonte escribe su *Económico* y el panfleto sobre los *Ingresos*. Por su parte, la escuela aristotélica nos ha legado los tres libros del *Económico* ⁷⁸.

Hemos apuntado más arriba la escasez de datos sobre la consideración teórica de la pobreza, de sus motivos y efectos en los textos griegos. Pero existen evidencias históricas acerca de cómo se fue constituyendo en un objeto de preocupación para los hombres que estaban al frente de la sociedad, como testimonian, por ejemplo, las leyes solonianas que incidieron en liberar a los campesinos de las deudas que los habían conducido a la esclavitud. La independencia económica y el derecho ciudadano como condición que fundamentaba la posesión de tierras eran inseparables y estaban estrechamente ligados a las demandas políticas. Resalta M. I. Finley⁷⁹, que lo que hoy llamamos de forma convencional “lucha de clases” en la Antigüedad más bien deberíamos entenderlo como conflictos entre grupos situados en diferentes puntos del espectro social que se disputarían la obtención de diferentes derechos y privilegios.

Afirma Karl Popper que Platón fue uno de los primeros y más influyentes teóricos sociales, pero que su sociología es “una ingeniosa mezcla de especulación y de una aguda observación de los hechos. La base especulativa es, por supuesto, la teoría de las Formas y del flujo y la decadencia universales, de la generación y la degeneración. Pero sobre este cimiento idealista, Platón edifica una teoría de la sociedad sorprendentemente realista, capaz de explicar las principales tendencias del desarrollo histórico de las ciudades griegas, así como también las fuerzas sociales y políticas que obraron en su propio tiempo” ⁸⁰. Su intuición –continúa Popper– le permitió ver cosas que nadie había percibido anteriormente y que sólo en nuestra época se advirtieron o redescubrieron: los inicios de la historia en su etapa de patriarcado tribal; sus in-

⁷⁸ Para más detalles, ver *Économies et Sociétés en Grèce ancienne (Périodes archaïque et classique)*. A. Colin (Ed.), Paris, 1972. Textos elegidos y presentados por M. Austin y P. Vidal-Naquet, pp. 168 ss.

⁷⁹ *L'économie antique*, Paris, 1973, p.85.

⁸⁰ K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, 2006, p. 50.

tentos de discriminar los períodos históricos en el desarrollo de la vida social y su historicismo sociológico y económico, que resucitaría Marx con la denominación de “materialismo histórico”; la ley platónica según la cual todas las revoluciones “suponen la existencia de una clase gobernante desunida”; y la afirmación de que “las guerras de clase fomentadas por el antagonismo de los intereses económicos de clase, es la fuerza propulsora de todas las revoluciones políticas”⁸¹. El paso hacia el comunismo se da ante la constatación de que tanto la pobreza como la abundancia representan un peligro para la unión. La primera porque lleva a la gente a adoptar medios desesperados para satisfacer sus necesidades y la segunda porque el exceso de riqueza genera la realización de experimentos arriesgados. Dejar en manos del legislador, como propone en *Leyes* 744d-e, el determinar el límite de la pobreza en “el precio del lote, que debe subsistir íntegro y que ningún gobernante, como tampoco ninguno de los demás que se precie de virtuoso, tolerará jamás que a nadie se le amengüe” no resultó factible en ningún momento de la historia griega.

La sociedad de su tiempo no llegó a poner en práctica sus teorías y especulaciones y debió enfrentarse a condiciones muy duras para subsistir. Muchos ciudadanos debían tener dificultades para “llegar a fin de mes” y hubo que diseñar distintos procedimientos para ayudarlos. El hecho de remunerar los cargos públicos permitía incluso a los muy pobres, al menos en Atenas, no sólo incrementar sus ingresos, sino también participar en las instituciones, apartándolos así de una cierta marginación social, como atestigua Aristóteles en *Ath.* 47. 1.5. Aristófanes en el *Pluto* (329-331) cuantifica en un trióbolo el sueldo que percibían al día los ciudadanos por acudir a la asamblea. Plutarco dedica el pequeño tratado *La inconveniencia de contraer deudas*⁸² a las consecuencias que las mismas producen en los más desfavorecidos, y resalta que la razón del endeudamiento es de origen moral: la afición al lujo. Sostiene que quien pide prestado puede no liberarse nunca de esas deudas y sufrir enormes inconvenientes, tales como la degradación ética y la social. Una vida moderada evitará empeñarse y perder la libertad: sucederá lo contrario si se depende del arbitrio de los acreedores.

Quienes no poseían tierra ni un oficio cualificado vivían como podían. Unos aceptaban la condición de *thetes*, se convertían en asalariados y disfrutaban de una libertad que los dejaba a merced de todo tipo de violencia e injusticia⁸³ y que los ponía en una situación peor que la de la esclavitud. Porque un *thes* “voluntariamente alquilaba su dominio sobre su propio trabajo, en otras palabras, su verdadera libertad”⁸⁴. Aquiles y Poseidón mencionan a los *thetes* (*Od.* 11. 489-491 e *Il.* 21. 441-452) que eran libres. Por el contrario, Eumeo era esclavo, pero tenía una situación segura gracias a sus relaciones

⁸¹ *ibid.*, pp. 53 y 59.

⁸² Plutarco, *Obras morales y de costumbres* X. BCG. Trad. C. Alcalde Martín, 2003.

⁸³ E. Mireaux, *La vida cotidiana en tiempos de Homero* Buenos Aires, 1962, pp.132-134

⁸⁴ M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, Madrid, 1980, pp. 64-65.

con el *oikos*, la casa principesca, lazos que tenían mayor sentido y valor que el *status* del hombre libre que no pertenecía a nadie.

A falta de testimonios más explícitos, la mitología provee de ejemplos para todos estos tipos de individuos reducidos a la necesidad. En la *Odisea* vemos a unos ejerciendo la mendicidad, vagando o apostándose ante la puerta de una casa noble. En *Ilíada* se menciona a los θήτες y a los ἔριθοι y en 12. 433 se encuentra la única referencia en el género épico a una trabajadora manual, con la designación de χερνήτις. El contexto revela que se trata de una tejedora o hilandera que se afana para ganar un magro jornal con que alimentar a sus hijos. En palabras de Lasso de la Vega “es la figura silente de una pobre trabajadora de honradez irreproachable”⁸⁵.

Hemos mencionado que a la pobreza se llegaba desde distintos presupuestos y que éstos podían afectar a todas las clases sociales. También aquí la mitología proporciona algunos modelos: Andrómaca profetiza para sí un futuro miserable como viuda y una vida mendicante para su hijo huérfano (*Il.* 22. 480-499). Su destino y el de las vencidas troyanas lo recoge también Eurípides en la obra que lleva este título. No hay una gradación, desde la abundancia y la dicha hasta la miseria más absoluta o la muerte, para estas prisioneras de guerra, que pueden hacer referencia a casos reales⁸⁶. Sin salir del contexto mítico, otra mujer ilustra acerca de cómo se caía desde la realeza hasta convertirse en lo que hoy llamaríamos una desclasada: Electra sirve de paradigma sobre la degeneración social de una noble que ha vivido en la opulencia y se ve reducida a una condición humilde. En la tragedia euripídea la princesa, expulsada del palacio y alejada de su círculo familiar, vive “en una casa de jornaleros” (207), una vivienda “rústica” (168, 342) y pobre (404 y 1006) que comparte con un agricultor, al que ayuda (71 y ss.); trajina arduamente en el hogar, tejiendo (307) y acarreando agua, (56 y 309); lamentando el “punto de miseria” al que ha llegado (57); quejándose de sus “miserables trabajos” (120 y 135) y de sus desgracias (504); deplorando la escualidez de su cuerpo (239), las ropas que lleva y la “abrumadora suciedad” de su persona (305). Llega, incluso, a compararse con una esclava (1006). Esta situación la aparta, además, de las fiestas y de las celebraciones de las otras mujeres (310 - 311), convirtiéndola en algo parecido a un paria, una excluida.

Vemos pues que la división social no se mantenía de manera rígida ni imperturbable. Los hombres, como ahora, vivían sujetos a altibajos que los precipitaban desde el bienestar hasta la pobreza o la esclavitud. Uno de los pasajes más ilustrativos acerca de este tránsito es la narración con la que el porquerizo Eumeo relata a Odiseo las vicisitudes de su vida (*Odisea* 15. 403-484). En estos versos asistimos a una caída en picado desde la copiosidad a la

⁸⁵ José S. Lasso de la Vega, “Ética homérica” en *Introducción a Homero*. 1984, T.I p.10.

⁸⁶ Para más detalles remitimos al artículo de A. Esteban Santos “Esposas en guerra”, *CFC* 16 (2006), pp. 85-106.

indigencia. Que la pobreza acarreaba consecuencias morales, además de trastornos en la existencia de cada uno, es una realidad que la reflexión del porquerizo revela de manera elocuente (17. 322-3).

La falsa autobiografía que Odiseo urde cuando llega a Ítaca (14. 199-359) es mucho más rica en peripecias. El que sea inventada no empece para considerarla aquí como otro testimonio sobre los motivos reales que llevaban al em pobrecimiento de individuos que habían disfrutado de estabilidad económica.

El Polinices de *Las Fenicias* mantiene un diálogo con Yocasta en el que va desgranando sus padecimientos como desterrado (319-405): el dolor de verse privado de la patria, el silencio de las propias opiniones, los días en que carecía de todo, el abandono por parte de los amigos y la constatación de que el linaje no daba para comer. Sólo la esperanza suponía un cierto consuelo. También el Orestes euripídeo merece unos versos recordatorios de su condición de exiliado por parte de Electra (201-206, 233-234) y él confirma que “débil es siempre el desterrado” (236).

Otros hombres, comunes o nobles, se verían reducidos a la penuria a causa de enfermedades o heridas, como ilustra la saga de Filoctetes, abandonado a su suerte por sus compañeros y arrastrando una vida absolutamente miserable. En un estadio intermedio se encuentra Tersites. Y es que, aunque pertenece por linaje a los *agathoi*, su papel en el mito nada tiene que ver con la actitud de aquéllos. Los niños (tanto los de origen ilustre o divino como los demás) que sobrevivían a la exposición correrían toda suerte de albrures. Esto se pone de manifiesto en los casos de Edipo, Télefo y Atalanta. Es preciso mencionar algo sobre la suerte de los ancianos, y lo hacemos recordando el ejemplo de Laertes, que tras reinar en Ítaca pasa sus últimos años en el campo, llevando un régimen de vida modestísimo; o el de la infortunada Hécuba, viuda, una vez destruída Troya. Viuda es también Andrómaca, cuyo destino aparece esbozado en la *Ilíada* y en *Las Troyanas*, y que puede ilustrar la indefensión y desvalimiento de las mujeres privadas de la protección de algún familiar.

Hesíodo insiste en la holgazanería (la ἀργία/ἀργία) como una de las causas que conducen a la pobreza, lo que supone que dentro del género literario de la épica ya tenemos testimonios de esta opinión. El enfoque de Hesíodo ofrece la perspectiva de un campesino que insiste en la necesidad de trabajar y, como veremos más adelante, fue un tema que le preocupó de forma continuada. Menandro nos ha legado una serie de sentencias que recogen la pervivencia de esta misma idea y apunta alguna otra:

πένητας ἀργοὺς οὐ τρέφει ῥαθυμία (640)

“La indolencia no alimenta a quienes son pobres y perezosos”

ῥαθυμία ' στὶ τοῦ βίου παντὸς φθορά (695)

La indolencia es ruina de cualquier vida.

ῥάθυμος ἐὰν ᾗς πλούσιος πένης ἔσῃ (698).
Si eres un rico indolente, serás pobre.

τὰ δάνεια δούλους τοὺς ἐλευθέρους ποιεῖ (759)
“Los préstamos hacen esclavos a los hombres libres”.

μὴ σπεῦδε πλουτῶν, μὴ ταχὺς πένης γένῃ (487).
“No tengas prisa por ser rico, para no hacerte rápidamente pobre”

Este problema emerge en diversos autores, como ya hemos visto, y llega hasta el Ps. Focílides (153-155):

Ἔργαζεν μοχθῶν, ὥς ἐξ ιδίων βιοτεύσης ·
πᾶς γὰρ ἀεργὸς ἀνὴρ ζῶει κλοπίμων ἀπὸ χειρῶν
[τέχνη < γὰρ > τρέφει ἄνδρα ἀεργὸν δ' ἴψατο λιμός].

Trabaja fatigándote, de modo que vivas de tus propiedades;
pues todo hombre ocioso vive de unas manos robadas
(pues la tarea alimenta al vago, pero el hambre lo hiere).

Mientras el ideal aristocrático impuso sus modelos, la participación en diversos tipos de asociación vertebraba la sociedad y el incorporarse a ellos suponía el signo de pertenencia al grupo de los ciudadanos. Estas actividades eran de muy diverso carácter y reunían a los individuos al colaborar en los sacrificios, al tomar parte en expediciones colectivas de caza, al integrarse en el grupo de los efebos y luego en el de los hoplitas, al formar los coros y asistir a funerales y asambleas. En la ciudad arcaica todas estas ocupaciones tenían el mismo rango y estaban continuamente entrelazadas.

La función de todos estos patrones de conducta colectiva no consistía simplemente en reunir a la gente ni en inducir un sentimiento de fiesta, sino que lo que los aunaba y les proporcionaba un pensamiento común era el hecho de que se trataba de una ocasión para compartir una experiencia ⁸⁷. La inclusión en estas prácticas supone que cada individuo puede aportar, recibir e intercambiar en pie de igualdad con los demás, con lo cual se presupone una homogeneidad de base entre todos ellos que garantiza la vida ciudadana.

La exclusión de participar en estas acciones implicaba la separación del grupo social, de la ciudadanía. Es una de las consecuencias que ha acarreado a Electra su unión con un campesino y su alejamiento del palacio real. Filoctetes también se ve marginado de su grupo de iguales, de sus compañeros de guerra. Fuera del ámbito mitológico esta sería la realidad que sufrirían en sus carnes los exiliados y los desclasados que ya no podían aportar su

⁸⁷ P. Schmitt-Pantel, “Collective Activities and the Political in the Greek City” en *The Greek City. From Homer to Alexander* O. Murray y S. Price (eds.) Oxford, 1990.

parte para integrarse en el conjunto social, porque en la ciudad arcaica este grupo es el que constituyen los *aristoi*, los ricos terratenientes. Sólo entre ellos son posibles el intercambio y la reciprocidad.

El análisis de las sociedades antiguas a partir del criterio de la exclusión es relativamente reciente. La exclusión suele ser el resultado de un proceso lento y progresivo, y puede aplicarse hasta el fundamento de la democracia griega, una democracia directa, si no olvidamos que quedaban apartados de la misma las mujeres, los metecos y los esclavos. En cuanto a Esparta, permanecía fuera, además, toda una masa de individuos relegados a la situación de dependencia, los hilotas. Pausanias se ocupó pormenorizadamente de los mesenios (IV. 3, 3-6), cuyas fértiles tierras fueron invadidas por los espartiatas y se mantuvieron sometidas a ellos durante tres siglos. También gracias a Pausanias sabemos que los mesenios conservaron sus tradiciones, su orgullo, incluso su lengua, y que empezaron en 369 una nueva vida, o retomaron la antigua. Excluidos de la sociedad espartana, de alguna manera debieron de conservar sus rasgos identitarios dentro del entorno dominante.

Ya hemos mencionado que la pobreza y la mendicidad eran factores de exclusión y los distintos géneros literarios recogen ejemplos que ilustran reveses de la fortuna. Lisias expone la queja de quien se ve desposeído de sus bienes por motivos políticos (XVII. 12 y 17); en XII. 4, 6 ss. el propio autor recuerda que Atenas se encontraba en una situación de necesidad bajo el régimen de los Treinta, por lo que el gobierno precisaba dinero y detuvo a diez ciudadanos, dos de los cuales eran pobres, sin duda para “maquillar” la finalidad de la operación. En otro discurso (XII. 44, 2) manifiesta que, al verse apurados, los atenienses no preverían los males futuros y serían dominados con mayor facilidad.

La pobreza se plantea en términos de derecho en algunas piezas de Isócrates (XVIII; XX. 19; XXI). En el discurso XVIII relata que siendo Patrocles arconte rey (403 a. C.), descubre que un tal Calímaco tiene mucho peculio que pertenecía a un exiliado del Pireo. Calímaco es llevado ante el consejo y le confiscan el dinero; promueve algunos procesos y recupera parcialmente su capital⁸⁸. En el XXI refiere cómo el gobierno de los Treinta aplicaba las leyes contra quienes le resultaban incómodos, reduciendo a la miseria a sus víctimas al privarlas de la ciudadanía y obligarlas a hipotecar sus bienes y emprender el camino del exilio. A tenor de estos ejemplos podemos notar que las revueltas sociales y los cambios políticos continuaban ocasionando pobreza, destierro y otros males a muchos ciudadanos. Junto a la realidad económica y material que toda merma en la fortuna suponía, la valoración moral perseguía tanto a los que se arruinaban como a quienes sacaban partido de la desgracia ajena. Como veremos más adelante, al analizar estos discursos, estos casos

⁸⁸ Isócrates, *Discursos* I. BCG. Trad. J. M. Guzmán, 1979.

repetidos de exilio por razones políticas evidencian el uso de éste como arma por parte de las distintas ideologías, en lo que S. Forsdyke⁸⁹ y otros autores denominan “internal exile”. No suponía éste un alejamiento total del individuo de su comunidad, pero sí el desarraigo social y familiar, el apartamiento de su entorno inmediato y de sus posesiones, y la privación de sus derechos civiles.

Muchos años mas tarde, Libanio sigue asociando la riqueza a la posesión de mucho oro, plata, tierras y ganado, pero suma a esto esclavos, casas y barcos, probablemente porque los comerciantes y mercaderes constituirían una parte importante de las clases acaudaladas. En su obra pervive la imagen de la Fortuna que se anunciaba en la épica y en el drama: la suerte del individuo puede dar un vuelco y sumir en la miseria al que era rico, haciéndole pasar de la dicha a la penuria. Para muchos tal circunstancia es peor que la muerte y es en este momento en el que contar con los amigos constituye la verdadera riqueza⁹⁰.

Veremos de manera pormenorizada la gran variedad de términos que nos han legado las fuentes acerca de la pobreza y la mendicidad. Anticipamos a continuación algunos de los mismos y ciertas reflexiones al respecto:

El pobre y la pobreza vienen designados como πένης y πενία desde la épica. Πένομαι (intransitivo) perdura con el significado de “ser pobre” en autores como Solón, Teognis y Eurípides. Usado transitivamente, nos lleva al campo semántico del esfuerzo, del trabajo físico que se asocia a la pobreza. Platón y Demóstenes emplean, entre otras, ἐνδεία. Isócrates y Lisias acuden a οἱ δέομενοι para referirse a quienes carecen de bienes suficientes. Teócrito innova utilizando ἀχίην.

Conceptos como ἀνάγκη o ἄκλῆρος perviven desde Homero hasta los trágicos, Jenofonte y Lisias (entre otros) casi sin variación. Ἀπορία y πενία denotan el estado de los que carecen de medios económicos, los que no son ricos, no a los necesitados. A su vez, πενία y βαναυσία vienen a significar lo mismo en Aristóteles (*Pol.* 1317b 40), quien identifica a los πένητες / ἄποροι con los que no tienen medios, no con los necesitados. Así (*Pol.* 1270b 6, por ejemplo) y considera que los pequeños campesinos son pobres. Aristófanes saca a escena a menesterosos que tienen uno o varios esclavos (*Pluto* 2, 26, 29; *Paz* 1, 2, 20; *Lys.* 1203); en el otro extremo, estima ricos (πλούσιοι) a quienes viven sin acudir al trabajo manual, los ἀργοί (*Pluto* 516). En su obra puede constatarse que los pobres no son necesariamente gentes sin patrimonio, sino que son tenidos por tales los trabajadores, el colectivo que responde a la designación de οὐργάτης λέως (*Pax* 632).

⁸⁹ S. Forsdyke, *Exile, Ostracism and Democracy* 2005, pp.7-9.

⁹⁰ Libane, *Discours moraux*. Trad. B. Schouler. Paris, 1973. Discurso VIII.

Los autores, a partir de la sociedad a la que pertenecen y reflejan, van inclinándose por unos u otros términos. El oro, las tierras, los caballos, las vasijas, los tejidos bordados, eran la manifestación del bienestar o la opulencia de los nobles homéricos y, así, el ἀλήϊος era también un pobre. Arquíloco se refiere a sus conciudadanos con el apelativo de λιπερνῆτες, “escasos de recursos”, y otros líricos utilizan las alusiones al oro, (probablemente sin acuñar en monedas), o hablan de la riqueza o la dicha (πλοῦτος, ὄλβος, ἄφενος). Hesíodo acude a palabras que tienen más que ver con las pertenencias (los bueyes, arados, p. e.) o las carencias del agricultor (el ἀβούτης sólo él lo aplica en un contexto relativo a las necesidades del campesinado), aunque quizá el uso de χρήματα en algún pasaje remita ya al dinero. Ἄφενος aparece en la *Ilíada* y reaparece siglos más tarde en Teognis. El ἀχρήμων de Solón es probablemente también, un pobre; en Eurípides, puede tratarse de un necesitado en un aspecto menos restrictivo. Esquilo se vale de λύμη para expresar la ruina en un sentido general. Sófocles se sirve tanto de χρεία como de ἀπορία, que son términos compartidos por Heródoto, Jenofonte, Tucídides y Platón. La χρεία es la pobreza en Eurípides; ἀπορέω y ἄπορος son usuales para referirse a la indigencia y al pobre. El mendigo, el πτωχός o el δέκτης homérico, es asimismo el ἀγύρτης de Sófocles, Eurípides y la *Antología Griega*, así como el “monje” mendicante del entorno órfico.

La debilidad que la pobreza acarrea se refleja en el uso de ἀσθενής para caracterizar al menesteroso en autores como Tucídides, Eurípides y Jenofonte. Aristóteles habla de los ἀδύνατοι, los que no pueden valerse ni llevar a cabo un trabajo por tener dañado el cuerpo (*Ath.* 49. 4). En la obra de Tucídides, en plena época monetaria, compuestos como ἀχρηματία se aplican a la búsqueda del dinero, de capital para acometer alguna empresa. Teócrito retoma el homérico ἀκτήμων con la misma acepción y la *Antología Griega* vuelve a emplear ἀκτέανος.

El léxico, pues, permite observar que la pobreza viene asociada al esfuerzo físico y que el pobre es el que tiene que valerse de sus manos para subsistir, como atestigua el empleo que hace de χερνής / χερνήτης la *Antología Griega*, o la del adjetivo χερνητικός con el que Aristóteles se refiere al proletariado. El valor que la posesión de tierras mantuvo como indicio de riqueza en la sociedad griega se puede percibir en la utilización de compuestos como γεωπείνης que encontramos en Heródoto; también el λεπτόγειος de Tucídides o el λυπρόχωρος de Estrabón. El pobre es el ἀλήτης de Homero y los trágicos, lo que, como apuntamos antes, lleva a considerar el exilio como causa de la miseria de muchos sectores de la población.

No encontramos en las fuentes griegas reclamaciones de los pobres sobre la carencia de derechos que les afectaba ya que, entre otras cosas, y como ya vimos, a los indigentes se los tenía por protegidos de los dioses y no se los

consideraba particularmente dignos de piedad⁹¹. Pero tampoco hallamos indicios de esta piedad a menudo, ni parece que fuera una cuestión que interesara de modo especial a los autores de la antigüedad helena. Sin embargo, en todos los géneros literarios asoma alguna mención relativa a la pobreza que nos permite rastrear la existencia de este fenómeno sociológico, así como apreciar el grado de estimación que se fue teniendo de la misma. Es evidente que se convivía con la miseria, que la realidad de los afectados por ella no podía pasar desapercibida y que por lo menos algunas personas sentirían compasión y buscarían los medios de paliar el sufrimiento de sus semejantes.

Conviene insistir en que carecemos del testimonio directo de los pobres, que sólo a través de voces ajenas a ellos conocemos algo de sus cuitas, y que esas voces no siempre fueron imparciales al referirse a unos seres que vivían en situación de manifiesta inferioridad. En lo que fue “un mundo de conversación y no de lectura”⁹², las palabras de los menesterosos no tuvieron apenas eco. Parafraseando a J. K. Galbraith hay que recordar que la pobreza y el analfabetismo servían para negar voz al pueblo, máxime en unas sociedades como las antiguas que carecían de medios de comunicación tan potentes como los actuales. Si hoy en día “por lo general, y de modo conveniente, los pobres y los analfabetos guardan silencio”⁹³, en mucha mayor medida podemos afirmar que sucedería otro tanto en aquel tiempo pasado.

Tras esta primera aproximación al testimonio lingüístico podemos establecer, en el siguiente capítulo, una clasificación detallada de los términos relativos a la pobreza.

⁹¹ “Armut I”, *Reallexikon*...p. 699.

⁹² M. I. Finley, *Aspectos de la antigüedad*. Barcelona, 1972, p. 65.

⁹³ J. K. Galbraith, *La pobreza de las masas*, Barcelona, 1982, p. 49.

Parte II

El Testimonio Lingüístico

Inventario léxico

La lectura de las fuentes griegas nos ha permitido elaborar un inventario de trescientos diez y ocho términos que los diferentes autores fueron empleando durante las sucesivas etapas de la historia de Grecia para referirse al tema de nuestro trabajo. Presentamos este repertorio en orden alfabético, ya que nos parece el criterio más adecuado y operativo.

Ἀβούτης

Se trata de un *hápax* que utiliza Hesíodo en *Op.*451.

Chantraine ⁹⁴ y Mette ⁹⁵ afirman que debe entenderse como un término formado con una ἀ- privativa sobre el tema βού-, con equivalentes en el sánscrito *gaus*, antiguo indio *gávam*, antiguo iranio *bó*, latín *bos*. Su antigüedad viene atestiguada por el indoeuropeo **gwous*. Frisk ⁹⁶: sobre βούς cita βούτης: *Rinderhirt*. Schwyzer (I. 432)⁹⁷ explica la palabra partiendo de βούς, con ἀ-privativa y un sufijo -της.

DGE ⁹⁸: que ni siquiera tiene bueyes.

Bailly ⁹⁹ : sans boeufs, pauvre.

Chassang ¹⁰⁰ : sans troupeaux, pauvre.

Hofinger ¹⁰¹: sans bœufs.

LSJ ¹⁰² : (βούτης), herdsman, poor.

H-J. Mette ohne Rinder.

Ἀγείρω / ἀγυρτάζω / ἀγυρτεύω

Aparecen ἀγείρω/ ἀγυρτάζω por primera vez en *Il.* 2. 438. En Homero sus acepciones fundamentales son “reunir, congregar, juntar”. Bolkestein¹⁰³ sostiene que en *Od.* 17. 362 hay que entender ἀγείρω por “mendigar”. Estos verbos los utilizan, Sófocles (*El.* 695, *OC* 1306), Tucídides (I. 31. 1, p.e.), Platón

⁹⁴ P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris, 1990.

⁹⁵ H. J. Mette, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

⁹⁶ H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1970.

⁹⁷ E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*. I-IV, München 1939-1971.

⁹⁸ DGE, *Diccionario Griego Español*. CSIC.

⁹⁹ A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*. Paris, 1950.

¹⁰⁰ A. Chassang, *Nouveau Dictionnaire Grec Français*. Paris, 1894.

¹⁰¹ M. Hofinger, *Lexicon Hesiodicum*. I-IV. Leiden, 1975-1978.

¹⁰² H. G. Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by Sir Stuart Jones*. Oxford, 1968.

¹⁰³ *op. cit.* p. 210.

(*Resp.* 381d 7), Demóstenes (VIII. 26, 6), Jenofonte (*Anab.* III. 2. 13) y Luciano (*Syr. D.* 2. 7), entre otros. Estrabón emplea ἀγυρτεύω (VII. fr. 18). Otros autores, como Isócrates (*Paneg.* 88. 4) y Luciano (*Nigr.* 7, 9, p. e.) se valen del compuesto συναγείρω.

Propone Schwyzer (I. 433) acerca de la raíz de este tema, (al que también pertenecen ἄγυρις y ἀγύρτης y el latín *grex*), que en griego hay que contar con un prefijo ἀ-, ἀθροιστικόν (*copulativum*) y ἐπιτατικόν (*intensivum*). Esta ἀ- intensiva puede tomar la forma ἐν- y el significado de: “sólo”, “con”, “junto”. Para ἀγείρω postula <*-ερjω (ἀγέρρω, ἀγέρω, ἡγείρα, en eolio), y la forma ἐγείρω, eolio ἐγέρρην. En Homero están atestiguadas ἀγέροντο (ἀγέρεσθαι) y ἡγρετο. En cuanto al presente ἀγυρτάζω (I. 706), postula un sufijo -άζω.

Chantraine remonta la etimología de esta familia a un tema *ἀγερ- sufijado (*-ye/yo) que significa “rassembler”, y de ahí, a menudo “quêter”. Parece que ya existía en micénico. Frisk recoge que ἀγείρω carece de equivalencias directas en otras lenguas. En cuanto a ἀγυρτάζω / ἀγυρτεύω, utilizado éste por Estrabón, provienen ambos de ἀγύρτης como denominativos. Ebeling también parte de *ἀγέρjω. Snell propone una raíz *ger- con vocal protética, relacionada con ἄγω. En antiguo indio cita *gráman*.

DGE: reunir, juntar, agrupar... recoger/mendigar, pedir/vivir de limosna.

Bailly y Chassang: assembler, rassembler, recueillir, quêter, mendier.

Boisacq¹⁰⁴ y Hofinger: assembler.

Chantraine: rassembler.

Ebeling¹⁰⁵ y Ellendt¹⁰⁶: colligo, cogo.

Frisk, Hamm¹⁰⁷ y Mette: versammeln.

LSJ: to bring together, collect, gather, to collect by begging.

Ast¹⁰⁸: colligo (mendicando).

Sturz¹⁰⁹: congregare, colligere.

Bétant¹¹⁰: colligere.

Wyttenbach¹¹¹: mendico.

Ἀγεννής

Encontramos este adjetivo por primera vez en la obra de Heródoto (I. 134). Reaparece en los textos de Platón (*Prot.* 319d 4, *Leg.* 690a 6 y 714e 5, *Resp.* 555d 4, p.e.), Aristóteles (*EN* 1121 a 26 y *Pol.* 1328b. 40, p. e.) y Demóstenes (XXVI. 22. 5). Platón utiliza numerosas veces este compuesto y Aristóteles menciona al ἀγεννής como uno de los componentes de las oligarquías (*Pol.* 1317 b 7). Aristófanes (*Pax* 748), Jenofonte (*Cyr.* II. 3, 7) y DL (IV. 35, 5) sólo lo usan una vez, respectivamente. En los textos de Luciano, (*Demon.* 6. 4 y

¹⁰⁴ E. Boisacq, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Heidelberg, 1950.

¹⁰⁵ H. Ebeling, *Lexicon Homericum*. Hildesheim, 1963.

¹⁰⁶ F. Ellendt, *Lexicon Sophocleum*. Hildesheim, Olms, 1965.

¹⁰⁷ E.-M. Hamm, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1970.

¹⁰⁸ F. Ast, *Lexicon Platonicum* I-II. Bonn, 1956.

¹⁰⁹ F. W. Sturz, *Lexicon Xenophonticum* I-IV, Hildesheim, 1964.

¹¹⁰ E. -A. Betant, *Lexicon Thucydideum* I-II, New York, 1969.

¹¹¹ D. Wyttenbach, *Lexicon Plutarchicum*. Hildesheim, 1962.

Calumn. 24. 2, p.e.) y de Plutarco (*Rom.* XIII. 9 y *Alc.* II 5, 3), sin embargo, se repite en bastantes ocasiones. Tucídides, Lisias e Isócrates no lo usan nunca. Aristóteles pone en pie de igualdad la ἀγένεια con la πενία y la βαναυσία (*Pol.* 1317b 7).

Boisacq recoge γέννα (“naissance, origine”) como nombre postverbal abstracto, sobre un presente γεννάω (“engendrer”) <*γενεάω. Se deriva de aquí γενναῖος (“de race noble”). Frisk se remonta a γέννα (“Herkunft”, γεννάω (“zeugen, hervorbringen”). Para γενναῖος propone *γενεαῖος (como Chantraine) o bien la forma con geminación expresiva de la nasal. Chantraine refiere a γίγνομαι, γένος. Γενεά (“famille, race”) y γέννα (“naissance, origine”) están en la base de γενναῖος (“de bonne race, noble”). Compara con el griego γένος, el sánscrito *jānas*, el latín *genus*. El γενναῖος es el hombre “de bonne race, noble”, casi un sinónimo del asimismo noble εὐγενής. El denominativo es γεννάω (< γέννα). La etimología está bien representada en el indoeuropeo. Además de lo recogido más arriba, es menester añadir que al griego γίγνομαι le corresponde el latín *gigno*. El vocalismo e de ἐγένετο aparece en el sánscrito *ājanata*; el griego γόνος tiene su correlato en el sánscrito *jāna-*. Aristóteles opone al γενναῖος y al βάνανσος / δοῦλος. Para Ast el γενναῖος es el *nobilis*, *generosus*.

DGE: innoble, de clase baja, plebeyo.

Bailly: basse origine, sans noblesse, vulgaire, basse, vil.

Chantraine y Chassang: sans noblesse, vil, sordide.

Sturz: non generosus, humilis.

LSJ: of no family, low-born... (like βάνανσος, illiberal, sordid).

Ast: genus non habens, ignobilis, vilis.

Wyttenbach: inhonestus, infirmus, ignavus, homo vilis.

Ellendt: ignobilis.

Bauer: unedel, (ignobilis).

Ἀγύρτης

Aparece en el OT de Sófocles (389), en una tragedia de Eurípides (*Rhes.* 503), en Platón (*Resp.* 364a), en Estrabón (X. 3. 23), en el CH (*Morb. Sacr.* I 10 -60 Grenseman), en Babrio (*Mythiambi Aesopici* 2. 141. 1), y en la AG (6. 218. 1), entre otros. Aristóteles cita el compuesto μητραγύρτης en *Rhet.* 1405 a 21.

Se trata de un sustantivo formado sobre el tema ἀγυρ- especializado como “mendigo”. Schwyzer postula υρ, υλ como vocalizaciones de las sonantes indoeuropeas líquidas en casos como ἄγυρις, πανήγυρις, ἀγύρτης, ἀγείρω (I. 351). Chantraine aproxima toda esta familia léxica a γέργερα· πολλά (Hesiquio) y γάργαρα (“foule”), si bien queda por justificar la ἀ-. El compuesto μητραγύρτης, que Bailly interpreta como “prêtre de Cybèle qui mendiait pour la déesse” aparece en Aristóteles (*Rhet.* 3. 2); en cuanto a μητραγυρτέω (Bailly: “quêter pour Cybèle”) lo utilizan Antífanos (Ateneo 226d) y DH 2, 19.

DGE: adivino o sacerdote mendicante.

Bailly, Chassang y Boisacq: qui quête, mendiant.

Chantraine: mendiant.

Frisk: Bettler.

LSJ: a collector, a begging-priest of Cybelle, a beggar, vagabond.

Ast: qui stipem deo deaeve alicui colligit, qui specie religionis mendicat.

Ἀγυρτικός

Se trata de un adjetivo usado por Plutarco (*Lyc.* 9).

Chantraine lo explica como un adjetivo tardío formado sobre el tema ἀγυρ- que aparece en ἀγυρτάζω / ἀγυρτεύω.

DGE: que hace vida como un ἀγύρτης dedicado a la adivinación y mendicidad errante.

Bailly: de charlatan.

LSJ: fit for an ἀγύρτης, vagabond.

Ἀγύρτρια

Como femenino de ἀγυρτήρ lo utiliza Esquilo en *Agamenón* 1273.

DGE: adivina ambulante.

Bailly: femenino de ἀγυρτήρ.

Chantraine: mendiante.

Frisk: Bettlerin.

Ἀδυναμία

Como sinónimo de “indigencia” Jenofonte lo emplea en el *Económico* XX. 22.

Otros autores que se valen de este compuesto para expresar diversos tipos de incapacidad son Platón (*Hp. Ma.* 296c 1 y *Resp.* 359b 6, p.e.) y Aristóteles (*Pol.* 1314 a 23 y *EE* 1246b 32, p.e.). Demóstenes (XIX. 186, 3) y Lisias (XXXI. 19, 1) sólo lo utilizan en una ocasión.

Chantraine parte de δύναμαι / δύναμις (tema sufijado) para los que propone δύα-, δύFav, δήν. Frisk remite también a δύναμις (siendo ésta un derivado con ἀ- privativa) y lo mismo hace para ἀδύνατος (adjetivo verbal con ἀ- privativa).

DGE: debilidad, enfermedad.

Bailly: impuissance...indigence, pauvreté.

Chantraine: faiblesse.

Chassang : incapacité.

Ebeling: δύναμις, vis, potentia.

Frisk: Machtlosigkeit, Unvermögen.

LSJ: (δύναμις) want of strenght or power, incapacity.

Sturz: impotentia...facultatis inopia.

Wyttenbach: paupertas.

Ἀδύνατος

Aunque lo utiliza Píndaro (*N.* VII, 55), como término equivalente a “pobre” aparece en las obras de Lisias (XXIV. 16, 3, p.e.) y Demóstenes (XLIV. 28, 6), y es de uso muy frecuente entre otros prosistas áticos: Platón (*Resp.* 352a 6, p.

e.), Aristóteles (*Pol.* 1253b 24, p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 66, 6 y *Oec.* XII. 15, 2, p.e.), Isócrates (*Paneg.* 20. 1 y *Busir.* XXXII 3, p.e.), DL (*Vit.* V. 66. 6, p.e.), entre otros.

DGE: débil, que no tiene fuerzas...clases inferiores.

Bailly: impuissant, faible, pauvre.

Boisacq: (δυνατός, capable).

Chantraine y Chassang: faible, incapable.

Frisk: potens, könnend, tunlich, möglich (δυνατός).

LSJ: unable, without strength, powerless.

Ast y Sturz: qui non potest.

Betant: imbecillis, qui non potest.

Rumpel¹¹² : impossibilis.

Bauer: unvermögend, kraftlos.

Ἀειφυγία

La utiliza Platón cinco veces en *Leyes* (877c 3 y 881d 4, p.e.) y aparece asimismo en las obras de Aristóteles (*Ath.* 1.1, 3 y fr. var. 8. 44) y Demóstenes (XXI. 43, 7).

Chantraine identifica, para el primer elemento del compuesto, *αἰFέν, αἰF- < αἰ-ω presente en el griego αἰών, sánscrito *ayu-*, gótico *aiwius*, latín *aevum*.

Para el segundo se remonta a **bheug-*/ **bhug*, que da en griego φεύγ- / φυγ-, (φεύγω, φυγάς, φυγεῖν) lituano *baugus*, latín *fugio*. Φυγία es un alargamiento del nombre raíz φύξ. Frisk lo explica igualmente a partir de αἰFών, que pervive en αἰέν, y de φεύγω. Schwyzzer (I. 747) se refiere asimismo a φεύγω, con un diptongo antiguo -ευ-, y a φυγγάνω.

DGE: exilio perpetuo.

Bailly y Chassang: exil perpetuel... être banni pour toujours.

Chantraine: exil perpetuel.

Frisk: no recoge este sustantivo. Remite a αἰεί < αἰFέσ-ι, αἰών.

LSJ: perpetual exile.

Ast: perpetuum exilium.

Ἀεργία/-η

La ἀεργία aparece una sola vez en *Odisea* 24. 251 y lo mismo sucede en Hesíodo (*Op.* 311). Después, es término usual entre autores como Platón (*Resp.* 398e 7, 405 d 1, 421d ss. y 422 a, *Leg.* 906e 6 y e 9, p.e.), Aristóteles (*EE* 1219a 25, *EN* 1102b 7; *Pol.* 1336a 27, p.e.), Jenofonte (*Memorables* II. 2.1, II 7, 7 p.e. y *Eco-nómico* I. 19, 4 y I. 16. 4, p.e.), DL (*Vit.* V. 66, 6, VI. 92, p.e.) y otros.

Según Chantraine, Sieveking¹¹³ y Frisk, este sustantivo se formaría de manera secundaria a partir del adjetivo ἀργός < ἄ(F)εργός (“Werk, Arbeit, Kunstwerk”) y un sufijo -ία/-η. Frisk enumera otros términos de la misma familia: ἔργον / ἐργάτης. Chantraine afirma que se trata de un compuesto determinativo, formado sobre: ἔργον, como el adjetivo ἀεργός.

¹¹² I. Rumpel, *Lexicon Pindaricum*. Hildesheim, 1961.

¹¹³ Fr. Sieveking, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

DGE: inactividad, holgazanería.
 Bailly: inactivité, paresse.
 Boisacq: oisiveté.
 Chassang: oisiveté, paresse, repos.
 Ebeling: pigritia, desidia.
 Hofinger: inaction.
 Frisk y Sieveking: Untätigkeit.
 LSJ: idleness.
 Ast: cesatio, otium.
 Sturz: desidia, fuga laboris.

Ἄργος / ἄργός

Homero se vale de este término en dos ocasiones: *Il.* 9. 320 y *Od.* 19. 27. También lo utilizan Hesíodo (*Op.* 45, p.e.), Tales (Estob. Curtius & Hense, III, p. 118), Aristófanes (*Nub.* 53 y *Plu.* 516 p.e), Antífanos (fr. 121 K. & A.), Platón (*Euthyd.* 272a 6 y 281c 7, *Resp.* 421d 9 y 458 a 1, p.e.), Jenofonte (*Mem.* I. 2, 57; II. 7, 12, *Oec.* IV. 8, 8 p.e.), Demóstenes (XXVII. 20, 1), Isócrates (*Panegírico* 44. 2 y 132. 6, p.e.), Menandro¹¹⁴ (*El collar*, fr. 301, *Monost.* 640 p.e.), Luciano (*J Tr.* 48 y *Merc. Cond.* 4. 27, p.e.) y aparece también en la obra del Ps. Focílides (153, 155).

Para Mette¹¹⁵ se trata de un compuesto sobre *(F)ἔργος.

DGE: inactivo, desocupado.
 Bailly y Boisacq: oisif, paresseux.
 Chantraine: paresseux.
 Chassang: qui ne travaille pas, oisif, paresseux.
 Ebeling: segnis, iners.
 Hofinger: inactive, oisif.
 Frisk y Mette: untätig, unwirksam.
 LSJ: not working, idle.
 Ast, Sturz y Wyttenbach: otiosus, deses.
 Betant: incultus, iners, inefficax.

Αἰδοῖος

Se trata de un adjetivo muy utilizado desde Homero, que lo aplica a caudillos militares, amigos, esposas y suplicantes. La primera referencia se encuentra en *Il.* 3. 172. Otros poetas que lo usan son Hesíodo (*Th.* 44, 80 y 434, p.e.), Arquíloco (fr. 133 West), Esquilo (*Supp.* 192 y *Eum.* 705, p.e.) y Aristófanes (*Nub.* 978). En cuanto a la prosa, citaremos a Platón (*Resp.* 390e3), Aristóteles (*Prob.* 879b 7, p.e.) y DL (IV. 7, 9).

Frisk, Chantraine, Ebeling y Laser¹¹⁶ remiten a αἰδομαι, αἰδώς, de donde se deduce un *αἰδόσγος > αἰδοῖος. También Schwyzer lo explica como un adjeti-

¹¹⁴ PCG. Kassel & Austin. Vol VI-2. *Testimonia et Fragmenta apud scriptores servata.*

¹¹⁵ H. J. Mette, *Lexicon des Frühgriechischen Epos I.* Göttingen, 1979.

¹¹⁶ S. Laser, *Lexicon des Frühgriechischen Epos I.* Göttingen, 1979.

vo procedente del sustantivo αἰδώς. Αἰδώς es un término antiguo que expresa el sentimiento del honor; el adjetivo αἰδοῖος proviene de este sustantivo, siendo oscura la etimología de toda la familia. Se postula *aizd-, próximo al gótico *aistan* y al sánscrito *īdé*.

DGE: respetable, digno de respeto o veneración.

Bailly, Boisacq y Hofinger: vénérable.

Chantraine: respectable, timide.

Chassang: respectable, honteux.

Ebeling: venerabilis.

Frisk: scheu einflössend, verschämt.

LSJ: august, venerable.

Slater¹¹⁷: reverend, honoured.

Ast: verecundus, pudicus.

Laser: wer Scheu, Respekt oder Scham hat.

Rumpel: reverencia dignus, venerabilis.

Αἰσχρός

Aparece en los poemas homéricos (*Il.* 2. 119, p.e.) seis veces, de las cuales tres se asocia con “palabra”. Arquíloco (*fr.* 133 West), Esquilo (*Pr.* 1039, p.e.), Sófocles (*Ph.* 476, p.e.), Eurípides (*Hipp.* 511 y *Tr.* 733, p.e.), Aristófanes (*Nub.* 992, p.e.), Menandro (*Dysc.* 794, p.e.), Platón (*Resp.* 457b 5, p.e.), Aristóteles (*EN* 1113b 10, p.e.), Jenofonte (*Mem.* I. 2, 56, p.e.), Demóstenes (*Ol.* III. 34, 6, p.e.) y DL (*Vit.* VI. 91. 8, p.e.), entre otros autores también la utilizan.

Frisk remite a αἶσχος, (“Schande”), y lo compara con el gótico *aiswiski* (procedente del indoeuropeo *aigu₂). Αἰσχρός se correspondería, así con* *aiguahos*.

Schwyzler (I. 481) lo explica dentro de un grupo de palabras en –e/or y un su fijo –s. En griego existen formaciones en ρο/α (νεκρός). En cuanto a αἰσχύνω (I. 733) afirma que se trata de un tipo de presente formado sobre un sufijo –ύνω que da factitivos o instrumentativos. Αἶσχος (I. 512) responde a un tipo de nombre sufijado con –s como κῦδος, ψῦχος, etc. Chantraine y Boisacq parten asimismo de αἶσχος-ους (“honte, ignominie”), αἰσχύνω, términos que designan cosas o seres que causan vergüenza. Hofinger traduce αἶσχος por “sujets de honte” y αἰσχύνω por “deshonorer, souiller”.

DGE: feo, deforme.

Bailly y Chassang: laid, disgracieux, honteux, infamant.

Boisacq: laid.

Ebeling: deformis, foedus, turpis.

Frisk y Matthes¹¹⁸: schändlich, hässlich.

LSJ: causing shame, abusive.

Ast y Betant: turpis, indignus.

Sturz: deformis.

Bauer: schmutzig.

¹¹⁷ W. J. Slater, *Lexicon to Pindar*. Berlin, 1969.

¹¹⁸ D. Matthes, *Lexicon des Frühgriechischen Epos I*. Göttingen, 1979.

Αἰτέω /-σθαι / αἰτίζω

Ambos verbos existen ya en tiempos de Homero, que los utiliza sólo en la *Odisea*. (18. 49, αἰτέω por ejemplo), y αἰτίζω, que se repite en once ocasiones. También lo emplean Hesíodo (*Op.* 408, p.e.), Hiponacte (fr. 21 Adrados), Píndaro (*I.* VI. 52 p.e.), Eurípides (*Hec.* 265, p.e.), Aristófanes (*Ach.* 423, *Eq.* 66, *Plu.* 240, 982, 989, 1012 p.e.), Menandro (*Los hermanos* II, fr. K. & A. 9, 4). Los prosistas se inclinan por αἰτέω y citaremos, entre otros, a Tucídides (*I.* 132, 5, p.e.), Platón (*Resp.* 345e 6 y *Leg.* 801a 9, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1271 a 16, p.e.), Jenofonte (*Hell.* I. 1, 31, p.e.), Demóstenes (XXII. 8, 5, p.e.), Isócrates (*Panath.* 88. 4, p.e.), Lisias (XXX. 33, 6, p.e.), Luciano (*Sat.* 37. 10) y DL (*Vit.* V. 4, 5 y VI. 38, 9 y VI. 46, p.e.). Compuestos como ἀπαιτέω y προσαιτέω (con el significado de “pedir” y “mendigar” aparecen en las obras de prosistas como Platón (*Symp.* 203b, προσαιτέω), Isócrates (XX. 19, 3,), Lisias (XXV. 16, respectivamente), Isócrates (*Areop.* 83, προσαιτέω), DL (προσαιτέω en VI. 83, 9, p.e. y ἀπαιτέω en VI. 62, 9, p.e.) y en la comedia aristofánica (*Ach.* 429, προσαιτέω, p.e.).

Schwyzzer explica αἰτίζω por la adición de un sufijo dental (I. 705-706). Chantraine y Frisk derivan ambos verbos del tema *αἶτος, (atestiguado en ἔξαιτος, de αἶνυμαι, “coger”, y de αἶσα, αἶνυμαι. Αἰτέω / αἰτίζω significan, respectivamente, “querer tomar” y “reclamar su parte”. En cuanto a αἶτιος, anota Chantraine que pasa a ser “responsable” a partir de un más antiguo αἶτος (“que tiene parte en”). Un derivado jurídico y filosófico es αἰτία, “causa” y “acusación”. *DGE*: pedir.

Bailly: demander pour soi/demander avec instance, mendier.

Boisacq y Hofinger: demander, prier.

Chantraine y Chassang: demander/demander, mendier.

Ebeling: rogo, oro, mendico.

Frisk, Seiler¹¹⁹ y Bauer: fordern, begehren, bitten/ betteln.

LSJ: demand.

Slater: ask.

Ast: peto, oro.

Betant y Rumpel: poscere.

Sturz: petere, rogare, supplicare.

Wytttenbach: munus peto.

Ellendt: postulo et precor.

Ἄκληρος

En los poemas de Homero designa al “labrador sin caudal” (*Il.* 9. 126 y 268) y apenas aparece posteriormente, ya que lo hemos encontrado en las obras de unos pocos autores : Esquilo (*Eum.* 352), Eurípides (*Troiades* 32) y Luciano (*D Mort.* 26. 3, 11).

Frisk y Schwyzzer (I. 346) se remontan al dorio κλᾶρος (“Los, Anteil”) para explicar el adjetivo ἄκληρος, formado sobre el sustantivo con la ἀ- privativa.

¹¹⁹ H. Seiler, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

Lo relacionan ambos con el antiguo iranio *clar*, y Frisk añade, los ejemplos del cim. *claur* y con el bretón *kleur*.

DGE: que no ha recibido un lote de tierra, sin patrimonio hereditario, pobre.

Bailly: qui n'a pas sa part d'un héritage, pauvre.

Boisacq: (κληρος lot, part, héritage).

Chassang: sans patrimoine, pauvre.

Ebeling: qui sine patrimonio est, inops.

Frisk: (κληρος, Los, Anteil, Erbteil, Ackerlos, Grundstärck).

LSJ: without lot or portion, poor, needy.

Ast: inops.

Sturz: exfors, pauper, qui nullos habens fundos.

Nuchelmans¹²⁰: ohne durch das Los erhaltenes, ererbtes Stück Land, ohne Erbgut.

Ἀκτέανος

Aparece en la AG 7, 353 y 9, 686, 2.

Chantraine: sobre κτάομαι se forman muchos compuestos y derivados. Hay restos en la familia de una heteróclisis arcaica. Sobre *κτήαρ / *κτήφαρ reposan κτέαρ, κτέατα, κτέανα (Schwyzer I. 519). Para este termino, Frisk y Chantraine remiten a κτέανα <*κτή-*Fav*-α, nombre secundario formado a partir de κτάομαι. Ἀκτημοσύνη y ἀκτήμων pertenecen a esta misma familia. Slater menciona κτέανον con las acepciones de "possession" y "goods". Ellendt remite a κτέανον (*bonum*). Beck¹²¹ también lo emparenta con κτήσασθαι, cuya raíz κτη (<*kteH₂) está atestiguada, entre otras, en el sánscrito *ksáyati* ("acquire, obtain"), con κτέανον, que entiende como "possession" y con κτήμα, "wealth".

DGE: sin propiedad, pobre.

Bailly y Chassang: sans biens, pauvre.

Boisacq: (κτάομαι, κτέανον bien, propriété).

Chantraine: biens, propriétés.

LSJ: without property, poor.

Ἀκτημοσύνη

Este sustantivo aparece en Clemente de Alejandría (*Prot.* 10. 105, 2 p. e.).

DGE: renuncia a la propiedad, pobreza.

Bailly y Chassang : pauvreté.

LSJ: poverty.

Ἀκτήμων

Su uso se remonta a Homero, donde se repite en dos versos idénticos (*Il.* 9. 126 y 268). Lo utilizan Teócrito (*XVI.* 38) y Plutarco (*Sol.* 14.4, 3, p.e.).

¹²⁰ J. Nuchelmans, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

¹²¹ W. Beck, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

Schwyzzer, Chantraine y Frisk remiten a κτῆμα (“capital”), κτήνος, κτέαρ, con ἀ- privativa, que el primero relaciona con el antiguo indio *ksayati*. Se trata de un sustantivo de la familia de κτάομαι.

DGE: no poseedor, necesitado, pobre.

Bailly: sans ressources, pauvre.

Chassang: pauvre.

Ebeling: qui nihil possidet, inops.

Frisk: (κτήμων, reich).

LSJ: without property, poor.

Ἀλάομαι

Es el verbo utilizado por Homero de forma continuada para designar el vagabundeo. Aparece ya en la *Iliada* (5. 823, 18. 76 p. e.) y, sobre todo, en la *Odisea* (2. 370, 3. 72 y 313, 9. 253, p.e.). Pervive más allá de la prosa ática del s. IV, pasando por autores como Hesíodo (*Op.* 100, p.e.), Tirteo (fr. 10 West), Solón (fr. 13. 43 West), Píndaro (*O. I.* 58), Eurípides (*Med.* 515), Demóstenes (XIX. 310), Isócrates (*Panegírico* 167) y Plutarco (*Cons. ad Apoll.* 105.E. 5 p.e.).

Chantraine admite un antiguo intensivo en -άομαι al que se le hallan correspondencias en el letón *aluôt*, (“errar”), el latín *ambulo*. En griego ἀλάομαι tiene probablemente un doblete secundario: ἀλαίνω. Toda la familia de ἀλάομαι, verbo en el que subyace la idea de estar exiliado, ha sido vencida por la de πλανάομαι.

DGE: ir errante, andar errante, vagar.

Bailly: érrer çà et là, être errant, vagabond.

Boisacq e Irigoin¹²² : érrer.

Chantraine, Chassang y Hofinger: érrer, aller çà et là, s’écarter de....être exilé.

Ebeling, Sturz y Ellendt: erro, vago.

Frisk: umherirren, umherschweifen, in der Verbannung leben.

LSJ: wander, roam.

Betant: vagari.

Rumpel: erro, aberro.

Ἄλη

Aunque su existencia está atestiguada por Homero, sólo lo encontramos en la *Odisea* (10. 464, 15. 342 y 345, p.e.)

En el DGE se propone un antiguo **ala-* del que provendrían ἄλη, ἀλήτης, ἀλάομαι. En letón se encuentra la forma *aluot* (“vagar”) y de la variante radical **aleu-* vendría el griego *ἀλέφομαι, ἀλεείνω. Schwyzzer (I. 682), Chantraine, Irigoin y Frisk lo explican como un sustantivo postverbal o deverbal, a partir del presente ἀλάομαι.

DGE: andar errante, vagabundeo... migración.

Boisacq, Chassang, Irigoin y Bailly: course érrante.

Ebeling: error, erratio.

¹²² J. Irigoin, *Lexicon des Frühgriechischen Epos I*. Göttingen, 1979.

LSJ: wandering.
Ast: agitatio.
Wytttenbach: oberratio.

Ἀλήϊος

Homero usa este término en *Ilíada* 9. 125 y 267.

Ebeling, Chantraine y Frisk se remontan al dorio λαῖον<λαF-ῖον, con el significado (respectivamente) de *seges*, *arvum*, “récoltes sur pied”, y “die auf dem Felde stehende Frucht, Feldfrucht, die grüne Saat, Saatfeld”. Schwyzer menciona ληΐη (I. 241). Geiss¹²³ lo explica como un compuesto posesivo sobre ληΐη (“arm”).

DGE : que no posee campos de cereales.

Bailly : sans moisson, pauvre.

Chassang : sans blé, stérile, pauvre.

Boisacq y Hofinger : λήϊον récolte sur pied.

Chantraine : sans récolte, sans richesse.

Ebeling: qui caret agro, pauper.

LSJ: poor in land.

Ἀλητεία

Sustantivo empleado por Eurípides para referirse a la vida errante o miserable (*Ion* 578, *Hel.* 523); también aparece en las *Argonáuticas órficas*, 101. Chantraine, Frisk y Liddell-Scott lo analizan como un sustantivo de verbal, procedente de ἀλητεύω.

DGE: correría, vagar errante.

Bailly: vie errante ou misérable.

Chassang: vagabondage.

LSJ: a wandering, roaming.

Ἀλητεύω

Aparece en la *Odisea* (12. 330, 14. 126, p.e.) y en Hesíodo *Fr.astr.*7. 7).

Schwyzzer explica los verbos homéricos en -εύειν, entre los que se encuentra éste, como formados sobre un sufijo -της, como, por ejemplo, θητεύω. Chantraine señala que este denominativo pone el acento en la duración de la permanencia en la situación de vagabundeo. Irigoin, asimismo, lo explica como un denominativo de ἀλήτης, con sufijo analógico.

DGE: andar errante (se dice de mendigos y exiliados).

Bailly : érrer, en parl. de mendiants ou vagabonds.

Boisacq : érrer en mendiant.

Chassang : érrer.

Irigoin: érrer, vagabonder.

Ebeling: vagor, potissimum ut mendicus.

Frisk: (als Bettler oder Flüchtling) umherirren.

¹²³ E- M. Geiss, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

LSJ: wander, roam, mostly of beggars.

Ἀλήτης / ἀλήμων

El ἀλήτης es un término usual en la *Odisea* (14. 124, 17. 576 p.e.), donde designa al vagabundo y, además, es casi un sinónimo del menesteroso. El ἀλήμων aparece asimismo en la *Odisea* (17. 376 y 19. 74). Asio retoma el término ἀλήτης (fr. 14. 1 West), que reaparece en Eurípides (*Heracl.* 7), Isócrates (*Plataico* 46. 4 y *Busir.* 39. 2) y Plutarco (*De exilio* 607 D 1, p.e.).

Schwyzer justifica la formación de ἀλήμων a partir del sustantivo ἄλη más el sufijo - μων (I. 522). Chantraine recoge, para ἀλήτης, que se trata de un nombre de agente formado sobre el denominativo ἀλητεύω. Para ἀλήμων anota que es un término épico raro, que se usa junto a πτωχός. Frisk hace derivar ambas formaciones de ἀλάομαι. Irigoin entiende el ἀλήμων como un derivado de ἀλάομαι y el ἀλήτης como un deverbativo de ἀλάομαι.

DGE: vagabundo.

Bailly: érrant, vagabond.

Boisacq: mendiant.

Chantraine: errant, vagabond/ errant, vagabond.

Chassang: vagabond, mendiant.

Irigoin: ce qui erre, le vagabond.

Ebeling: homo qui certis sede caret, qui vagatur erro, mendicus.

Frisk: Bettler, Flüchtling; umherirrend/ umherschweifend.

LSJ: wanderer, vagabond.

Ἀλῆτις

Término que utilizan Dionisio el Periegeta 490 y Ateneo 618 e.

Chantraine menciona que se trata de una formación tardía para designar una fiesta ateniense llamada igualmente αἰώρα (“balancín, columpio” y “acción de balancear”). Sostiene que ἀλῆτις es un nombre de acción.

DGE: vagabunda. Vagabundeo, andar errante.

Bailly: errante, vagabonde.

Frisk: Bettler, Flüchtling; umherirren.

Bailly: course errante.

Frisk: das Umherirren.

Ἄλλοδαπός

Adjetivo homérico que se utiliza en la *Iliada* en tres ocasiones (3. 48, por ejemplo) y en cinco en la *Odisea* (3. 74, 9. 255, etc.). Reaparece en Solón (fr. 4. 25 West) y su uso llega hasta Plutarco (*Sert.* 12.1, 2, p.e.), pasando por Platón (*Resp.* 381d 3, p.e.), Eurípides (*Ion* 1070) y Jenofonte (*Vect.* II. 5, 1).

Schwyzer (I. 604) propone que se trata de un desarrollo secundario sobre ἄλλο-, presente en ἄλλοῖος, ἄλλότριος, (cf. también I. 610 y 614). Frisk remite a ἄλλο- y la misma formación que aparece en τηλεδαπός, παντοδαπός, ποδαπός, ἡμεδαπός. Interpreta de la misma manera que ἄλλοδαπός antiguos neutros (cf. latín *aliud*), formas analógicas con una -π- intercalada. Idéntico

sufijo se encuentra en el latín *inquus* (*longinquus*, etc.). Chantraine parte de ἄλλος <*ἄλλοδ- (cf. latín *aliud*) y de un elemento semejante al latino *-inquos* (indoeuropeo **nkwo-*). También Lejeune¹²⁴ recoge que esta **-d* final proviene de neutros indoeuropeos en **-od*, comparando el griego τό (<**tod*) con el latín *istud*; el griego ἄλλο con el latín *aliud* y el sánscrito *ánya*.

DGE: de otras tierras, extranjero.

Bailly : d'un autre pays, étranger.

Boisacq y Chassang : étranger.

Chantraine : étranger, appartenant à un autre pays.

Ebeling: alienigena, peregrinus.

Frisk: von anderwoher, fremd.

LSJ: belonging to another people or land, foreigner, strange.

Ast: peregrinus.

Sturz: extraneus, peregrinus.

Mathiessen ¹²⁵: aus einem andern Landstammend, ausländisch, fremd.

Ἀμβολιεργός

Compuesto hesiodeo, *hápax* (Op. 441) que reaparece en Plutarco (M. 548d) y en Nono (D. 42. 156). Sobre ἀμβολή / ἀναβολή y ἔργον. H. Chr. A. propone ἀναβάλλομαι y ἔργον.

Bailly: qui remet ou ajourne la tâche.

DGE: que deja el trabajo para más tarde, dilatorio.

Hofinger: qui ajourne son travail.

LSJ: putting off work, dilatory.

H. Chr. A.: die Arbeit aufschiebend.

Ἀμηχανέω

Como sinónimo de “estar sin recursos” lo utiliza Jenofonte (Cyr. II. 1, 9); aparece asimismo en las comedias de Aristófanes (Eq. 759, Av. 475), en los trágicos: Sófocles (El. 1117 y Ph. 337) y Eurípides (Heracl. 492); en Tucídides (VII. 48, 5), Jenofonte (Cyr. II. 1, 19), y Luciano (Philops. 14, 11, p.e.), entre otros.

Frisk remite a un antiguo tema heteróclito, en griego *μάχαρ, μάχαν-ος, que tiene equivalentes en el gótico *mag* (“kann, vermag”), en el eslavo *mag*, el tocario A *mokats* (“mächtig”), el lituano *moka*, *mokėti* (“können, verstehen”). El latín *machina* también procede de μηχανή. Se trata de un denominativo de la misma raíz de μάχαρ, lituano *móku*. Chantraine cita asimismo el presente μηχανέομαι (“construire, fabriquer”) como derivado de μηχανή. Hesíodo usa el *hápax* ἀμηχανοεργός (fr. 198. 2) como sinónimo de ἀμήχανος y con el significado de “eine, gegen dessen ἔργα nichts zu machen ist”, según recoge Scholz ¹²⁶.

¹²⁴ M. Lejeune, *Phonétique Historique du Mycénien et du Grec Ancien*. París, 1982.

¹²⁵ J. Mathiessen, *Lexicon des Frühgriechischen Epos I*. Göttingen, 1979.

¹²⁶ F. Scholz, *Lexicon des Frühgriechischen Epos I*. Göttingen, 1979.

DGE: estar en la indigencia.
 Bailly: n' avoir pas le moyen de.
 Frisk: de μηχανή, ("Mittel", denominativo).
 LSJ: to be at a loss for or in want of.
 Chassang : être pauvre.
 Betant: in angustia esse.
 Sturz: miseri.
 Ellendt: consilii inops sum.

Ἀμηχανία / ἀμαχανία

Este sustantivo aparece una sola vez en la *Odisea* (9. 295). También en las obras de Hesíodo (*O.* 497) y de Píndaro (*P.* II. 54) como sinónimo de "pobreza" / "indigencia"; Alceo (fr. 142 L. & P.) y Aristófanes (*Av.* 475) lo emplean una vez (fr. 142 L. & P.). Lo utilizan, asimismo, Eurípides (*Medea* 648) y Jenofonte (*Hell.* I. 4, 15, *Oec.* IX. 1, 4, p.e.) y Luciano (*VH* II. 25, 7) p.e.

Scholz recoge que se trata de un nombre abstracto en -ία formado sobre el adjetivo ἀμήχανος.

DGE: indigencia, falta de recursos.
 Bailly y Hofinger: manque de ressources.
 Chassang: embarras, difficulté.
 Ebeling: inopia consilii, animus incertus.
 LSJ: want of means.
 Sturz: inopia.
 Scholz: Hilf-, Ratlosigkeit.

Ἀμήχανος / ἀμάχανος

Término usado diez veces por Homero, en ambas epopeyas. También es usual en las obras de Platón (*Polit.* 274c 1, *Resp.* 584d 3 y 584b 7, p.e.), Sófocles (*Ant.* 79, 363 p.e.), Eurípides (fr. 282. 9, *Heracl.* 148, p.e.), Aristófanes (*Ran.* 1429), Platón (*Resp.* 584b 7, p.e.), Aristóteles (*EN* 1147a 8, p.e.), Jenofonte (*Anab.* II 5, 21, Demóstenes (XXIII. 114, 8, p.e.), entre otros. Con la forma ἀμάχανος lo encontramos en Simónides (fr. 19 Edmonds).

DGE: inútil... impotente... sin recursos económicos.
 Bailly: sans moyens d' action, de vivre.
 Boisacq: incapable, impossible.
 Chantraine : sans moyen...incapable.
 Chassang : incertain, peu industriels.
 Ebeling : ineluctabilis, consilii inops.
 Hofinger : sans remède, irréparable.
 Frisk: ohne Mittel, hilflos.
 LSJ: without means.
 Ast: artificio *vel* adminiculo carens.
 Sturz: inops.
 Scholz: einen (vernünftigen) Rat, Plan u. a. unzugänglich.

Ἀμφιπένομαι

Verbo homérico (*cf.* πένομαι) que se repite seis veces en la *Iliada*.

DGE: atender, cuidar... ocuparse de, preparar.

Bailly: se donner du mal autour de, prendre soin de.

Chassang: travailler à.

Ebeling: intentus sum, occupor re, curo.

Frisk: sich anstrengen... bearbeiten.

LSJ: to be busied about, take charge.

Ἀμφιπονέομαι

Compuesto homérico (*cf.* πονέομαι) que aparece una vez en cada poema.

Frisk lo analiza como compuesto del deverbatio πονέομαι.

DGE: disponer, ocuparse de... esforzarse.

Bailly: prendre de la peine.

Chantraine: se donner du mal.

Ebeling: occupor aliqua re, operam pono.

Frisk: sich anstrengen, besorgen, leiden.

LSJ: to attend to.

Ἀναγκάζω / μαι

Verbo profusamente empleado por diversos autores, tanto poetas como Sófocles (*El.* 256, *Ph.* 11366, p.e.), Eurípides (*Heracl.* 236), Aristófanes (*Eq.* 759, *Plu.* 1028 p.e.), como prosistas: Platón (*Resp.* 405b 3 y 551d 10, p.e.; *Leg.* 679b 4; 709a 5, p.e.), Aristóteles (*EE* 1125 a 26, p.e.), Tucídides (*I.* 136. 2, *III.* 53.3 p.e.), Jenofonte (*Mem.* *II.* 7, 6; *IV* 2, 39 p.e.), Demóstenes (*Ol.* *II.* 30. 4, p.e.), Isócrates (*Panegírico* 130 y 168, *De pace* 128, p.e.), Lisias (*XXIV.* 17, 3, p.e.), Luciano (*Phal.* *I.* 8, 22), DL (*Vit.* *I.* 26, 4, p.e.) entre otros autores.

K. Rüter¹²⁷ afirma que se trata de un denominativo de ἀνάγκη.

DGE: obligar, forzar.

Bailly, Chantraine, Chassang y Boisacq: forcer, contraindre.

Frisk y Bauer: zwingen, nötigen.

LSJ: to force, compel; v.m. to be forced to do a thing.

Ast: cogo, iubeo.

Betant y Sturz: cogere.

K. Rüter: (zu etwas) zwingen.

Ἀνάγκη / ἀναγκαῖη

Homero reitera este concepto en cuarenta ocasiones. Tirteo (*fr.* 6. 2 West, p.e.), Teognis (1015; 297, 419 p.e.), Solón (*fr.* 36. 10 West), Heródoto (*III.* 82. 2, p.e.), Sófocles (*Tr.* 231, *Ant.* 1106, p.e.), Eurípides (*Med.* 247), Aristófanes (*Nub.* 1075), Platón (*Resp.* 551d, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1254 a 6), Tucídides (*III.* 82, 2), Menandro (*fr.* 854.1 *Inc. fab.*, *Mon.* 214, p.e.), Jenofonte (*Hell.* *V.* 2, 9; *Mem.* *II.* 1, 18, p.e.) también lo utilizan. El adjetivo ἀναγκαῖος aparece en

¹²⁷ K. Rüter, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

las obras de numerosos autores, entre los que mencionaremos a Eurípides (*Alc.* 533, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1256b 21, p.e.), Demóstenes (*Phil.* IV. 44. 1, p.e.), Isócrates (*Plataico* 46 y *Areop.* 83, p.e.), Luciano (*Pisc.* 17, 20, p.e.) y DL (*Vit.* IV. 43, 11, p.e.).

Chantraine afirma que se aproxima a palabras célticas que significan “necesidad, destino”, como el antiguo irlandés *ecen* y el gaélico *angen*. Recoge asimismo una cita de Benveniste (*Origines* 154-155), que propone un tema **ezen-k-* presente en el hetita *henk-an*, atestiguado en sánscrito *nas-*, latín *nex*, *noxa*, etc. Sin embargo, Güntert (*Weltkönig* 185, ἐνεγκεῖν y H. Gregoire (*Mel. Desrousseaux*) lo deriva de un ἀν- privativo y de una palabra que significaba “brazo”, cf. ἄγχων. Schwyzler (I. 734) sostiene que ἀνάγκη sería un derivado postverbal de ἀναγκάζω, “tomar en los brazos”. Esta etimología supone ἀν-άγκη, con ἀν < ἄνα. Para Frisk la etimología del término es oscura y no está esclarecida. Postula el significado de “Tod” para el hetita *henkan*. De ἀναγκάζω provendría el término postverbal ἀνάγκη “coger en brazos”. Para Rüter el sustantivo ἀνάγκη no está aclarado con seguridad.

El *DGE* recoge las cinco opciones que se esgrimen para aclarar la etimología del término: 1) préstamo semítico. 2) procedencia hetita, sobre *henkan* (“muerte fatídica”), gal. *angen* (“necesidad, destino”). 3) derivado regresivo de ἀναγκάζω < ἄνα y ἄγκων (“brazo”). 4) ἀν- (privativa) y ἄγκων. 5) relacionada con ἐνεγκεῖν.

DGE: fuerza, coacción... necesidad... calamidad.

Bailly, Boisacq, Chassang, Hofinger y Chantraine : nécessité.

Ebeling, Ast, Betant, Ellendt y Sturz: necessitas, imperium (*ab* ἄγχω).

Chassang: nécessité, contrainte du destin.

Frisk y Rüter: Zwang, Notwendigkeit.

LSJ: force, contrainte, necessity.

Slater: necessity.

Wyttenbach: dolorum.

Bauer: Nötigung.

Ἀνάεδνος

Su uso se remonta a Homero, donde se repite tres veces, siempre en la *Iliada* (9. 146, 288 y 13. 366), y en Hesíodo (fr. 26. 23).

Frisk menciona el indoeuropeo **ued-no*, recogido como **wedno-* por Lejeune. La formación ἐ-(F)-έδνα, sigue Frisk, con vocal protética recuerda al término eslavo que designa el precio de compra de la dote (*veno*); también en antiguo germánico aparece **wet-man*. Chantraine refiere este término a una palabra antigua relacionada con la compra de la novia. Hofinger interpreta el neutro ἔδνα en la misma dirección, como “présents offerts par un prétendant”. Schwyzler explica la aspiración por analogía con ἡδύς (I. 227). Para el indoeuropeo se podría postular **wed-no*. Chantraine considera que la aspiración está mal aclarada. El indoeuropeo **wed-no* tiene correspondencias en el ruso *vêno* y en el anglosajón *weotuna*. En general, se admite **wedh-* (“llevar, conducir”). Slater recoge ἔδnov con el significado de “marriage gift”.

Chassang propone una forma ἀένωτος. E.- M. Voigt¹²⁸ propone (ἐ) ἔδνα y ἀ-privativa.

DGE: sin dote.

Schwyzler : nicht mit (viel) ἔδνα.

Bailly y Hofinger : sans présents de mariage.

Boisacq : sans présents de noce.

Chantraine : sans dot payée par la fiancée.

Chassang : a qui l' époux n' apporte pas le présent nupcial.

Ebeling: indotatam.

Frisk: ohne ἔδνα.

LSJ: without bridal gifts.

E.-M. Voigt: ohne Brautgabe.

Ἄναιδής

Adjetivo ya existente en la poesía homérica (*Od.* 17. 449, p.e.), donde se utiliza en doce ocasiones en los dos poemas. Reaparece en Sófocles (*OC* 516), Eurípides (*Alc.* 728), Aristóteles (*Rhet.* 1411b 34) y Jenofonte (*Mem.* III. 1,11) una sola vez, respectivamente, en las obras reseñadas. Aristófanes sólo lo emplea en dos ocasiones (*Eq.* 638 y *Lys.* 1015), mientras que Demóstenes lo emplea profusamente (XXI. 185, XXII. 75, XXV. 27, XXVI. 4, p.e.).

Para Chantraine la etimología de este antiguo vocablo es incierta; formado sobre αἶδομαι, αἰδώς y próximo al gótico *aistan*. Frisk se remonta al indoeuropeo **aizd-* / *izd-* y lo define como compuesto sobre αἰδώς. Schwyzler parte del nombre femenino αἰδώς <* -ωα/ -οα, del que se derivan αἰδοῖος, ἀναιδής, αἰδέομαι. E.-M. Voigt resume: se trata de un compuesto con ἀ-privativa y αἰδώς.

DGE: irrepetuoso... desvergonzado... descarado.

Bailly y Chassang: impudent, éffronté.

Ebeling, Ellendt y Ast: impudens, durus.

Hofinger: sans retenue.

Frisk: schamlos.

LSJ: shameless.

Sturz y Rumpel: inverecundus, impudens.

E.-M. Voigt: wer keine αἰδώς hat, unverschämt.

Ἄναλτος

En Homero se repite en la *Odisea*, en tres ocasiones (17. 228, 18. 114 y 364).

Chantraine admite que se trata de una formación aislada de **al-*, ("alimentar"), procedente de **H₂el-/ *H₂ol-* (*crecer*) desaparecida en griego (cf. sin embargo, ἀλδαίνω, ἀλθαίνω), pero atestiguada en el indoeuropeo occidental: latín *alo*, antiguo irlandés *not-ail* y antiguo inglés *alan*. Schwyzler (I. 339) también menciona el latín *alo* y afirma que ἄναλτος es una forma aislada (I. 503). Frisk encuentra semejanzas con el antiguo indio *anala*. El DGE aproxima a

¹²⁸ E.-M. Voigt, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

esta raíz el gótico *alan* y el griego ἄλμα, ἄλσος. Geiss ¹²⁹ lo explica como un adjetivo verbal en -τος precedido de una negación.

DGE : insaciable.

Bailly, Boisacq, Chassang y Chantraine : insatiable.

Ebeling : qui no potest satiari, inexplebilis.

Frisk, Schwyzer y Geiss : unersättlich.

LSJ: insatiable.

Ἀνάργυρος

Este compuesto no aparece hasta Lisias (XIX) y Platón (*Leyes* 679b, p.e.).

Schwyzzer (I. 339) recoge ἀργυ-, y el elemento -υρο- formante en ἄργυρος, οἰζυρός, ζέφυρος, ἰσχυρός, etc. En indoeuropeo no existe una palabra para designar el dinero, pero el metal blanco brillante ha recibido en las diversas lenguas un nombre. El tema ἀργυ-, además de en griego, está en el sánscrito *árjuna* (“blanc clair” según Chantraine), en el latín *argutus* y *argentum*, y en el celta *arganto-*. El germánico, el báltico y el eslavo han tomado en préstamo otra palabra. El término es tardío y lo utilizan Lisias y Platón. Chantraine parte del tema ἀργυ-, y recoge el doblete ἄργυφος, afirmando que estas variaciones podrían probar que el uso del dinero no era algo esencial entre los indoeuropeos. Frisk traduce ἄργυρος como “Silber”, y ἀργύριον como “Silber (münze), Geld”. También menciona el antiguo indio *árjuna* (“weiss, licht”) y el lituano *sidabras*. Boisacq sigue la misma línea, traduciendo ἄργυρος como “argent” y ἀργύριον por “argent monnayé”. Cita el armenio *arcath* y los mencionados *árjunah* y *argentum*. Liddell-Scott no recoge este vocablo, pero sí el doblete homérico ἄργυφος. También ἄργυρος (“white metal, silver, silver money”) y ἀργύριον (“a silver piece, a silver coin, money”).

DGE: que no tiene dinero. (Ἄργυρον: moneda de plata; ἀργύριον, moneda de plata).

Bailly: qui n’ a pas d’ argent, pauvre.

Chantraine: sans argent.

Chassang: qui ne reçoit pas d’ argent.

Ast: argento carens.

Bétant y Sturz: (ἀργύριον argentum, pecunia).

Ἀνιηρός / ἀνιαρός

Adjetivo homérico que se utiliza dos veces en la *Odisea* (17. 220 y 377). Reaparece en Tirteo (fr. 10. 4 West), Tales (Estob. Curtius & Hense, III, p. 118. 3), Aristófanes (*Plu.* 561), Jenofonte (*Cyr.* I. 4, 14 y VIII. 3, 42), Demóstenes (*Decor.* 292. 1 y XL. 1, 1), Platón (*Gorg.* 496c 7; *Resp.* 584a 5, p.e.), Menandro (*Los hermanos* II, fr.11, 4 K. & A., *El collar* fr. 298. 7 K. & A.), p.e.

Fris, Schwyzer y Grimm¹³⁰ remiten a ἀνία/-ίη y al sufijo -ρός. Su oscura etimología la señala Chantraine, y la compara con el antiguo indio *ámiva*. Tam-

¹²⁹ H. Geiss, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

¹³⁰ J. Grimm, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

bién podría proceder de **an-is-ya*, sánscrito *anista* (“funesto”), estando el radical **is-* emparentado con formaciones como ἴμερος. Schwyzler postula un sufijo *-wo / -wa* que pasa de sustantivos a algunos adjetivos. El *DGE* propone una raíz **H₃en-/H₃n-* (peso, carga), latín *onus*.

DGE: molesto, nocivo.

Bailly y Boisacq: importun, fâcheux.

Chantraine y Hofinger: pénible, douloureux.

Chassang: affligeant.

Ebeling: molestus.

Frisk: lästig, betrübt.

LSJ y Slater: grievous.

Ast, Betant y Sturz: tristis, molestus, acerbus.

Grimm: lästig, beschwerlich.

Rumpel: aerumnosus.

Ἄνολβίη / ἄνολβεΐη

Hesíodo (*Op.* 319) es el primer autor que utiliza este término, que retoma Arquíloco con la forma ἄνολβεΐη (fr. 23. 11 West).

Formada posteriormente a ὄλβος (“Wohlstand...Reichtum, Glück”), ὀλβίη, este compuesto, según Frisk, carece de etimología clara. Chantraine lo analiza como un compuesto sobre ὄλβος, que designa la felicidad material, la prosperidad concedida por los dioses, frente a ἄφενος y πλοῦτος que se aplican particularmente a la riqueza. Etimología oscura. H.-J. Newiger¹³¹ señala que se trata de un *hápax* de carácter abstracto utilizado por Hesíodo (*Op.* 319), formado sobre ἄνολβος.

DGE: infortunio, miseria.

Bailly: vie malheureuse.

Boisacq: (ὄλβος bonheur matériel).

Chantraine: procedente de ἄνολβος.

Chassang: misère.

Ebeling: formado posteriormente a ὄλβος.

Hofinger: mauvaise fortune, pauvreté.

LSJ: misery.

Newiger: Mangel an Wohlstand, Armut.

Ἄνολβος

Heródoto lo emplea una vez (I. 85, 10), como Teognis y Esquilo (288 y *Eum.* 551, respectivamente), Sófocles lo utiliza en tres ocasiones (*Ant.* 1026 y 1265; *Aj.* 1156), mientras que Eurípides se vale de este término repetidamente (*Hel.* 247, *Iph. Aul.* 449, p.e.). En Heródoto aparece ἀνόλβιος en I. 32, 27, 29 y 30.

El *DGE* también anota la etimología oscura de este término. Rumpel traduce ὄλβος como *felicitas* y el adjetivo derivado ὀλβιος como *felix, beatus*.

DGE: desdichado, desgraciado... pobre.

¹³¹ H.-J. Newiger, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

Bailly: malheureux, infortuné... pauvre.
 Boisacq: ὀλβιος, heureux, fortuné.
 Chantraine: malheureux.
 Chassang: misérable.
 Ebeling: opes, fortuna (ὀλβος).
 Frisk: ohne Wohlstand, unglücklich.
 LSJ: unblest, wretched, luckless.
 Ast: (ὀλβιος: beatus, dives).
 Ellendt: infortunatus.

ῥοικος

Hesíodo lo emplea una sola vez (*Op.* 602). También Platón (*Symp.* 203d, y *Phaedr.* 240a 6), Sófocles (*Tr.* 300, *Ph.* 534) y Eurípides (*Hipp.* 1029) lo utilizan. DL recoge este verso de Eurípides en *Vit.* VI. 38, 5.

Schwyzer y Frisk remiten a los dialectos arcadio, tesalio, dorio y délfico: Foĩkos, al antiguo indio *vesa* y al latín *vicus*. Lejeune se remonta al micénico *wo-i-ko*, y cita el sánscrito *veçáh*. Chantraine señala que Foĩkos, forma parte de una antigua familia que procede del indoeuropeo. Se trata de un compuesto con ᾗ- privativa y οἶκος < Foĩkos. Así lo entienden Boisacq, Chantraine y Ebeling que lo relaciona con el latín *vicus*, *domus*, *domicilium*. Por su parte, Busch¹³² anota que ῥοικος aparece en Hesíodo (*Op.* 602).

DGE: sin casa.

Bailly y Hofinger: sans maison, sans abri, pauvre.

Boisacq: οἶκος, demeure, maison.

Chantraine: οἶκος, + partícula privativa.

Chassang: privé de demeure, de patrie.

LSJ: homeless.

Ast: domicilium non habens.

Ellendt: extorris.

G. Busch: ohne (eigenes) Haus, ohne Familie.

Ἀπολυμαντήρ

Compuesto homérico que se repite en dos ocasiones en *Od.* (17. 220 y 377).

Frisk parte de λῦμα ("Schmutz") y λύμη ("Misshandlung"), de donde se deriva el denominativo λυμαίνομαι: ("von Schmutz) reinigen". Para el compuesto ἀπολυμαίνομαι propone la traducción "sich abwaschen, reinigen". Para ἀπολυμαντήρ, "Zerstörer, Schänder". Schwyzer hace proceder este compuesto de ἀπολυμαίνομαι, y de la formación -μαίνω, utilizada frecuentemente sobre raíces en ρ y en ν con el significado de ser lo que la palabra base significa. El sufijo -τήρ es habitual en los nombres de acción. Chantraine lo hace derivar de λῦμα ("balayures, ordures), y para λυμαντήρ propone "destructeur". Sturz recoge también este vocablo y lo traduce por *corruptor*, *homo perniciosus*. La pareja λῦμα / λύμη puede aproximarse al albanés *lum*. La raíz

¹³² G. Busch, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

aparece atestiguada en el latín *polluo* < **porluo*. E.-M. Voigt interpreta también λυμαίνομαι (“reinigen, schädigen, sich einer (rituellen) Reinigung unterziehen”) como denominativo de λῦμα. El ἀπολυμαντήρ no es una palabra suficientemente aclarada. Formada con un sufijo de agente -τήρ, el ἀπολυμαντήρ es para H.-P. Drögemöller¹³³ un término ofensivo, de procedencia oscura, para designar al mendigo.

DGE: aguafiestas.

Bailly: qui détruit, qui bouleverser.

Chantraine y Chassang: destructeur...qui nettoie la table.

Ebeling: qui reliquias cenae devorat.

Frisk: Tafelsäuberer.

LSJ: a destroyer, a devourer of feasts.

Ellendt: corruptor (λυμαντής).

H.-P. Drögemöller: Zerstörer.

Ἀπορέω

Verbo utilizado por Heródoto (I. 75, p.e.), Aristófanes (*Eq.* 679, *Plu.* 531 p.e.), Alexis (fr. 78, 2 K.&A., p.e.), Antífanos (fr. 121, 3, p.e.), Teopompo (fr. 11. 2 K. & A.), Filemón (fr. 92. 3 K. & A.), Filípides (fr. 9. 2 K. & A.), Timocles (fr. 11. 2 K.&A.), Tucídides (VIII. 81 p.e.), Jenofonte (*Cyr.* IV.2, 39, *Mem.* I. 3, 5-6, p.e.), Platón (*Resp.* 557d y *Symp.* 203d, p.e.), Aristóteles (*Oec.* 1345b 30 y *Pol.* 1273a 25, p.e.), Sófocles (*Tr.* 1243 y *Ph.* 898), Demóstenes (*Ol.* III. 3, 3, p.e.), Isócrates (*Areopagítico* 34. 7, *Eginético* 18, p. e.), Menandro (*Misántropo* 281, p.e.), Luciano (*Nigr.* 35. 8, p.e.), Plutarco (*Them.* 10. 1, 1, p.e.) y DL (*Vit.* I. 93, 2, p.e.) entre otros.

Chantraine lo explica como un denominativo creado sobre ἀπορία, πόρος. Πόρος es un nombre de acción, procedente de una raíz **per-*, presente en πείρω, πορεῖν etc. También Frisk y Schwyzler (I. 715) proponen una raíz común para πόρος (Frisk: “Durchgang, Furt”) y πείρω (Frisk: “durchbohren”), de donde se derivan ἀπορέω, ἄπορος y ἀπορία.

DGE: carecer de, necesitar... estar en la indigencia, ser pobre.

Bailly y Chassang : être sans ressources, manquer de...être pauvre.

Chantraine: < ἀπορία.

Frisk: ohne Ausweg, unwegsam, mittellos.

LSJ: to be poor, to be at a loss for, in want of, to be without means.

Ast y Sturz: inops sum, indigeo, careo.

Betant: incertus esse... indigere.

Wytttenbach y Ellendt: dubito, inops consilii sum.

Ἀπορία

Heródoto (IV. 26, 2), Aristófanes (*Ran.* 809 etc.), Tucídides (I. 11, 1; II. 81, 8; IV. 26, 2; VI. 33, 5, VII. 8, 1 p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1284b 24 y 1279 b 18, p.e.), Platón (*Resp.* 556c, *Symp.* 203c y *Leg.* 774c, p.e.), Jenofonte (*Mem.* III. 7, 4-5,

¹³³ H.-P. Drögemöller, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.

p.e.), Lisias (XXIV. 17, 2 p.e.), Demóstenes (59. 6, 7, p.e.), DL (IX. 7, 39, p.e.), Isócrates (*Sobre la paz* 131, *Areop.* 32, p.e.), Menandro (*El escudo*, 432, p.e.), Plutarco (*Lyc.* 24. 4, 3, p.e.), Luciano (*Icar.* 4. 11, p.e.), DL (*Vit.* III. 36, 5, p.e.) y otros autores se valen de este término.

Chantraine lo hace provenir de πόρος con ἀ- privativa y Frisk de πείρω.

DGE:... necesidad... escasez.

Bailly: manque de ressources... besoin, indigence, pauvreté.

Chantraine: manque de ressources.

Chassang: pénurie...manque.

LSJ: want of means or resource.

Slater: uselessness.

Ast, Betant y Sturz: inopia, penuria.

Ἄπορος

Sófocles (*Ph.* 897, *OC* 1735, p. e.), Tucídides (I. 9, 2 ; III. 53, 3, p. e.), Aristófanes (*Nub.* 629, p.e.), Jenofonte (*Oec.* II. 17, 2 y 20, 3), Platón (*Resp.* 552d y *Leg.* 762e 8, p.e.), Aristóteles (*Oec.* 1349b 23, *Pol.* 1295b 5, 1315a 32 y *Pol.* 1319a 31, p.e.), Isócrates (*Sobre la paz* 129 y 131, p.e.) y Demóstenes (*Filípica* IV. 44, 1 y 68, *De Cor.* 19, p.e.) lo usan en diversas ocasiones como sinónimo de “pobre”. También aparece en las obras de Lisias (en superlativo, en XXV. 16, p.e.), DL (*Vit.* VI. 12, 2, p.e.), Plutarco (*Num.* XIII. 2, 5, p.e.) y Luciano (*Merc. Cond.* 39. 17, p.e.).

DGE: ...carente de medios o recursos, pobre, indigente.

Bailly: pauvre

Boisacq: embarrassé.

Chantraine: sans ressources.

Chassang: qui est sans ressources, pauvre.

Ebeling: locus quo transitur, iter, πόρος.

Frisk: ohne Ausweg, unwegsam, mittellos.

LSJ: poor, needy, helpless.

Slater: impossible, useless.

Ast, Betant y Sturz: inops, egens.

Wytttenbach: pauper.

Ellendt: consilio carens.

Ἀποτμος

Aparece en Homero en dos ocasiones (*Il.* 24. 388 y *Od.* 20. 140), también en las obras de Esquilo (*Pers.* 280) y Eurípides (*Hipp.* 1144 y *Phoen.* 1306).

Frisk emparenta este término con πίπτω, antiguo indio *pát-man*, griego *πτέμα, πέτομαι, ποτάομαι, πτήσσω, πίτυλος. Πότμος significa, según éste: (“das fallende) Los, Geschick”. Chantraine, asimismo, remite a una raíz alternante πτ-/πτω-/πέτομαι/πότ-/πότμος (<*pot-). A partir de πέτομαι recoge el sánscrito *pátati*, *pátman*, el latín *peto* y el griego πότμος (“destin, ce qui tombe sur quelqu’un”). Schwyzler, sobre esta raíz, postula un sufijo -μο y aventura una

forma πέτμε. Para Mathiessen se trata de un compuesto con ἀ- privativa y πότμος.

DGE: infortunado.

Bailly y Chassang: infortuné.

Boisacq: πότμος, sort fatal, destinée.

Chantraine: πότμος, destin, malheureux.

Ebeling: res secundae, fortuna.

LSJ: unhappy, ill-starred.

Mathiessen: unglücklich.

Ἀποφθίνω

En *Il.* 5. 643 y 16. 540 ya se utiliza este compuesto, que retoman Hesíodo (*Op.* 243, 664), Sófocles (*Aj.* 1207, *Ph.* 457), Demóstenes (XLIII. 66, 16) y Plutarco (fr. 37, 2, p.e.) etc.

Frisk remite a la raíz de φθίσις, presente en el antiguo indio *ksíti* y el latín *sitis*. Para Schwyzler φθ- (I. 326) proviene de *kw*, *gw*, presentes en el antiguo indio *ksinoti*. El griego φθόνος, φθείρω tiene su equivalente en el antiguo indio *ksarati*. Chantraine parte de un tema φθεί-, φθοί-, φθί-. Φθίνω <*φθιν- Fw. El sánscrito tiene una familia sobre el tema *kse-*, *ksayáh*, *ksinati*, *ksitáh*, *ksítih*. Hofinger recoge igualmente ἀποφθινύθω, con la acepción de “déperir, se consumer”.

DGE: consumirse, secarse.

Bailly y Hofinger: causer la perte de, faire périr... perdre.

Boisacq: périr.

Chantraine: φθίνω, se consumer, épuiser.

Chassang: détruire.

Ebeling: pereor.

Frisk: hinschwinden, vergehen.

LSJ: to perish utterly, die away.

Slater: die.

Ast: decresco (φθίνω).

Ellendt: intereo, occido.

Ἀσθενής

En su acepción de “pobre” lo utilizan Heródoto (II. 88), Aristófanes (*Plu.* 258) y Eurípides (*Suppl.* 434, etc.). Aristóteles crea el compuesto ὑπερασθενής (*Pol.* 1295 b 7). Otros prosistas que emplean el adjetivo ἀσθενής son Platón (*Lys.* 215d 5, p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 6, 12 y *Oec.* XVII. 9, 5, p.e.), Demóstenes (*De cor.* 320, 11, p.e.), Lisias (XII. 70, 2, XXIV. 18, p.e.), Luciano (*D Mort.* XIX. 1, 8), DL (*Vit.* VII. 1. 7, p. e.). Isócrates utiliza el denominativo ἀσθενέω (*Aegin.* 11. 4 y 30. 3).

Frisk cita σθένος <*zguh-énos y el av. *a-zg-ata*. Para Chantraine σθένος es un tema arcaico, sin etimología conocida. El ἀσθενής, en sentido general, se aplica al pobre y, secundariamente, al enfermo.

DGE: débil... enfermo.

Bailly: sans force...sans fortune, pauvre.
 Boisacq: σθένος, force, vigueur.
 Chantraine: sans force.
 Chassang: faible, impuissant.
 Ebeling: σθένος, robur, vires corporis, sánscrito *stha*.
 LSJ: without strenght, weak... poor.
 Slater: sickly, weak.
 Ast, Rumpel y Betant: imbecillus, infirmus.
 Sturz: imbecillis corporis viribus...impotens... non munitus.
 Bauer: kraftlos, schwach.

ἄτη / ἄτα / αὐάτα

Palabra homérica que se repite tanto en la *Iliada* (1. 412, 8. 237, p.e.) como en la *Odisea* (4. 261, 15. 233, p.e.) y que utilizan asimismo Hesíodo (*Th.* 230, *Op.* 215, p.e.), Teognis (103, 133, 206, 231, 588 p.e.); Píndaro (*N.* IX. 21, *P.* II. 28 con la forma αὐάτα); Solón (frs. 4. 35 y 13. 14 y 75 West (p.e.), Aristófanes (*Pax* 605). Schwyzer propone (I. 248) ἄτη (αὐατην en Píndaro) y ἀ(υ)άτη. Del indoeuropeo *ḱFáw, *ḱFátē (Eust.). Para Frisk se trata de un nombre verbal procedente de *ḱFá-σαι. Chantraine se remonta asimismo a *ḱáw, (“nuire, égarer”), verbo casi únicamente homérico. De él provendría el nombre verbal *ḱátē, ἄτη, αὐάτα en Alceo. Mette propone para *ḱFá-o-μαι (del que provendría *ḱFátē) “ich richte einen schaden an”. Usada por los trágicos, es ignorada por la prosa ática. Su etimología es desconocida.

DGE: desvarío, ofuscación... locura... desgracias... desastre... calamidad... ruina... pérdida (por oposición a κέρδος).

Bailly y Hofinger: faute... ruine, malheur.

Boisacq: malheur, châtiment.

Chantraine: erreur, malheur.

Chassang: fatalité.

Ebeling: mentis caecitas, error.

Hofinger: malheur, désastre.

Frisk: Schaden, Schuld, Verblendung.

LSJ: bewilderment, infatuation...ruin.

Ast: perniciēs.

Ellendt: calamitas.

Rumpel: noxa, calamitas, perniciēs.

Ἀὐτουργέω

Aristóteles (*Mund.* 398b 4) y Luciano (*D. mar.* 6, 1 y *Syr. D.* 36. 8) lo utilizan.

Frisk se remonta a ἔργον / ἐργάζομαι < *uer-gô̯m, armenio *gorc*.

DGE: realizar uno mismo... trabajar con las propias manos.

Bailly: travailler de ses mains.

Chassang: travailler.

Chantraine: ἔργον / οὔργος.

Liddell-Scott: to work with one's own hand.

Αὐτουργός

Lo emplean Heródoto (III. 82. 2, p.e.), Platón (*Soph.* 223d 2 y *Resp.* 565 a 1, para designar al campesino pobre), Aristóteles (*Rhet.* 1381a 23 p.e.), Jenofonte (*Oec.* V. 4, 4, *Cyr.* VII. 5, 67), Tucídides (I. 141. 3, 1 y I. 141. 5, 3), Sófocles (*Ant.* 52), y Menandro (*Misántropo* 369).

DGE: que actúa por sí mismo.

Bailly: qui travaille lui-même... paysan pauvre.

Chantraine: qui travaille.

Chassang: artisan.

LSJ: self-working, one who works his land himself. Sófocles : poor farmer.

Ast: qui ipse opus facit *vel* fabricatur.

Betant: ipse opus faciens, sua opera utens.

Sturz: agricola qui sine servis opus facit.

Ellendt: qui quid ipse facit.

Ἀχὴν

Es un término que usa Teócrito en XVI. 33.

Chantraine reconoce que su etimología es oscura, posiblemente doria y la relaciona con ἵχαρ/ ἱχανάω, con el indo-iranio, con el sánscrito *ihate*, (“desear”). También Schwyzler lo aproxima a ἱχανάω, siendo -χην un sufijo para nombres (I. 487).

En el *DGE* aparece como procedente de *HeH₂ gn > *igh- (ἱχανάω).

DGE: pobre, necesitado.

Bailly y Chassang: pauvre, indigent.

Boisacq: bésogneux, pauvre.

Chantraine: pauvre, dans le besoin, gueux.

Frisk: arm, dürftig.

LSJ: poor, needy.

Ἀχηνία

Esquilo emplea este sustantivo en *Ch.* 301 y *Ag.* 419.

Suidas: ἡχάνω· πτωχεύω. Ἡχήνες, κενοί, πτωχοί. Hesiquio: κτεανήκης, πένης.

En el *DGE* se postula una raíz *H^oH₂gh.

DGE: penuria, carencia.

Bailly: manque de.

Boisacq: disette.

Chantraine: manque, privation.

Chassang: indigence.

Frisk: Armut.

LSJ: need, want, poverty.

Ἀχρηματία

Aparece en Tucídides (I. 11), DH (VII. 24), Plut. *Fab.* 2, p.e.

Chantraine lo hace proceder de χρήμα y señala que este término aparece en la *Odisea* con el significado de “bienes, riquezas”. Reposa sobre χρή, sustantivo neutro o femenino < *gher-, latín *hortor*, umbro *heriest*. El mismo origen tienen ἀχρήματος, ἀχρήμων, ἀχρημονέω.

DGE: falta de dinero, penuria.

Bailly y Chassang: manque d'argent.

Chantraine: pauvreté (< χρήμα).

LSJ: want of money.

Betant y Wyttenbach: pecuniae inopia.

Ἀχρήματος

Aparece en Esquilo (*Pers.* 167), Heródoto (I.89, 6), Aristóteles (*Pol.* 1271b, 16).

DGE: pobre, sin dinero.

Bailly: sans argent, pauvre.

Chantraine: pauvre (< χρήμα).

Chassang: qui manque d'argent.

LSJ: without money or means.

Ellendt: sumptu carens, inops.

Ἀχρημονέω

Lo usa Platón el Cómico (*Poll.* 6, 196).

DGE: ser pobre.

Bailly: être sans argent, être pauvre.

Chantraine: être pauvre (< χρήμα).

Ἀχρημοσύνη

Término homérico (*Od.* 17. 502) que retoman Teognis (389, 394 y 560), DL (*Vit.* VI. 37) y Menandro (fr. 234. 29 con la variante ἀσχημοσύνη).

Frisk la deriva de ἀχρήμων (< χρήμα : “Sache, die man braucht, Gegenstand, Ding”). También Chantraine apoya esta procedencia. Se trata de un nombre abstracto en -σύνη formado sobre ἀχρήμων, un compuesto con ἀ- privativa y χρήμα, según explica R. van Bennekom.

DGE: pobreza, penuria.

Boisacq, Chassang y Bailly: manque d'argent, pauvreté.

Ebeling: pecuniae inopia.

Frisk: Not, Mangel.

LSJ: want of money.

Ellendt: paupertas.

Van Bennekom: Mittellosigkeit, Armut.

Ἀχρήμων

Aparece en Solón (fr. 13. 41 West), Píndaro (Ath. 782d, *Hip.* fr. 99) y Eurípides (*Medea* 460).

DGE: pobre, sin dinero.

Boisacq y Bailly: sans argent, pauvre.

Chantraine: pauvre, < χρήμα
LSJ: without money, poor, needy.
Slater: without money.
Rumpel: inops.

Βαναυσία

Utilizan este término Heródoto (II. 165, p.e.), Platón (*Resp.* 495e 2, 590c 2, *Leg.* 743c, p.e.), Aristóteles (*EN* 1122 a 31, p.e.).
Frisk señala la etimología oscura de esta palabra y su procedencia de βάνανσος y recoge que Hesiquio la define así: πᾶσα τέχνη διὰ πυρός. A su vez, para βάνανσος Chantraine propone una etimología *βαύνανσος, con disimilación de βαῦνος (“four”) y αῦω (“allumer, enflammer”).
DGE: artesanía... pobreza, vulgaridad.
Bailly: travail manuel, habitudes ou caractère d’un artisan.
Chantraine: métier d’artisan.
Chassang: art mécanique.
Frisk: Handwerk.
LSJ: handicraft, the practice of a mere mechanical art.
Ast: artificium sordidum et illiberale, professio turpis.

Βάνανσος

Palabra empleada en numerosas ocasiones por Aristóteles (*Pol.* 1260 a 40, 1328b 39, 1337b 8, 1329 a 7, 1277b 18 p.e.), y que aparece en distintas obras de Platón (*Resp.* 522b 4, *Leg.* 644a 4, p.e.). Jenofonte (*Cyr.* V. 3, 47) usa el adjetivo βανανσικός (*Oec.* IV. 3, 2 y 6, VI. 5, 3, *Symp.* III. 4, 4, p.e.), Sófocles (*Aj.* 1121), Luciano (*Somn.* 1. 8 y 9.18; *Par.* 26.4, p.e.), DL (*Vit.* VI. 70), Estrabón (*Geog.* XVII. 1, 11) y Plutarco (*Lyc.* 4. 5,5 y 24. 2, 4 ; *Num.* 14. 2, 11, p.e.)
DGE: propio de un artesano u obrero...vulgar.
Bailly: ouvrier...vulgaire.
Boisacq: ouvrier travaillant le feu.
Chantraine : artisan.
Chassang : ouvrier.
Frisk : Handwerker.
LSJ : mechanical, ignoble.
Ast y Ellendt : sordidus, illiberalis, vilis.

Βαναυσοτεχνέω

Compuesto usado por Estrabón (*Geog.* XVI. 4, 25).
DGE: ejercer un oficio manual.
Bailly: exercer un métier manuel.
Chantraine: compuesto sobre βάνανσος.
Chassang: exercer un art mécanique.

Βαναυσουργία

La usa Plutarco (*Marc.* 14 11, 15 y *Quaest. conv.* 743. F.2).

DGE: trabajo manual.
Bailly: travail manuel.
Chantraine: cf. βάνανσος.
LSJ: handicraft.

Βωμολοχέω/-οὔμαι

Lo usan Aristófanes (*Nub.* 970) e Isócrates (*Areop.* 49. 5 y *Antid.* 284. 2).
Schwyzer explica el término βωμός como un sustantivo formado con un sufijo nominal -μός- (I. 492) <*-σμός, que aparece en palabras como δᾶμος, κῶμος, βλωμός, ζωμός, etc., y que reposa sobre un posible -e/om<*-σμός-. Chantraine enumera la serie βωμός, βαίνω, βάσις. En Homero aparece ya el βωμός (“altar”). De ahí el denominativo βωμολοχέω/-οὔμαι. El DGE propone una raíz *gueH₂/ guH₂ de la que provienen formas como βαίνω, ἔβην.
DGE: burlarse, hacer bufonadas... mendigar.
Bailly y Chassang: faire le bouffon, le mauvais plaisant.
Chantraine: mendier.
LSJ: (med.) to use low flattery.

Βωμολόχος

Aristóteles se refiere en varias ocasiones a estos individuos (*EE* 1234a 5 y 8, *EN* 1108a 25, p.e.), Aristófanes también los menciona (*Eq.* 1194 y 1358, *Nub.* 910, p.e.) y Luciano utiliza este término en su acepción de “mendigo” en *M. cond.* 24. 16. Este autor también se vale del sustantivo βωμολοχία en *VH* I 3, 9 y del adjetivo βωμολοχικός en *Hist. consecr.* 17, 11 y en *Herm.* 58. 1.
Para Frisk se trata de una forma popular y peyorativa. Boisacq señala que se forma sobre βωμός (“autel”).
DGE: mendicante que ronda los altares acechando las ofrendas.
Bailly: mendiant.
Chantraine: homme embusqué près d’un autel pour mendier.
Chassang: qui se tient en embuscade près de l’ autel, parasite, bouffon.
Frisk: sobre βωμός, Stufe, Altar
LSJ: a halfstarved beggar.
Wytttenbach: qui fana ventris causa circumist.

Γαστήρ

Se repite en numerosísimas ocasiones en los poemas de Homero (*Il.* 4. 531, 16. 163 p.e., *Od.* 18. 2 y 53 p.e.), y de Hesíodo (*Th.* 26, p.e.), Arquíloco (fr. 124 West), Píndaro (*I. I.* 49), Aristófanes (*Eq.* 1179, p.e.), en los fragmentos de Dífilo (fr. 60. 3 K. & A., p.e.) y en los prosistas.
Schwyzer (I. 530) postula *γρ- sufijado con -τήρ. En I. 568 recoge el diminutivo γαστρίον / γαστίον. Chantraine y Frisk se remontan a un antiguo γραστήρ, (“dévorateur / Fesser”) < γράω, antiguo indio *grastrar*. El término sería originariamente idéntico al sánscrito *grastrar*- (“que oscurece, que devora”), utilizado en contextos astronómicos.
DGE: vientre (como sede del hambre).

Bailly: ventre... envie de manger, appetit, faim.
Boisacq y Chassang: ventre, estomac.
Chantraine: panse.
Ebeling, Ellendt, Rumpel y Ast: venter.
Frisk, Maehler y Beck ¹³⁴, y Bauer: Bauch, Mutterlieb, Magen, Magenwurst.
LSJ: the paunch, venter.
Slater: stomach.
Sturz: venter, edendi cupido.

Γαστριμαργία

Palabra compuesta que aparece en Platón (*Phaed.* 81e 5, *Phaedr.* 238b 1, p.e.), Aristóteles (*EE* 1231a 19), Luciano (*Amor.* 42) p.e.
Según Frisk procede de γαστρίμαργος, compuesto sobre μάργος (“verrückt, rasend, gierig”).
DGE: glotonería, gula.
Bailly y Chantraine: gloutonnerie.
Ebeling: venter.
LSJ: gluttony (γαστήρ / μαργία).
Ast: heluatio.
Wytttenbach: cibi cupiditas.

Γαστρίμαργος

Lo utilizan Píndaro (*O. I.* 52), Platón (*Eryx.* 405e 9), Aristóteles (*EE* 1221b 2 y 16; *EN* 1118b 19, p.e.).
DGE: de ventre desaforado... voraz, glotón.
Bailly: glouton, ventre... envie de manger, appetit, faim.
Chantraine y Chassang: glouton.
Frisk: gefräßig.
Slater: gluttonous.
Ast y Rumpel: gulosus, vorax.

Γεωπείνης

Lo emplea Heródoto (*II.* 6; *VIII.* 111).
Chantraine parte de πείνη (“faim”) y comenta lo dudoso de su etimología.
DGE: pobre en tierras.
Bailly: pauvre en terres (γῆ, πένομαι).
Chantraine: qui manque de terres.
Chassang: pauvre cultivateur.
Frisk: nach Land hungernd, arm in Land.
LSJ: poor in land.

¹³⁴ H. Maehler y W. Beck, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.

Γλίσχρος

En la acepción de “mezquino, sórdido” lo usa Aristóteles en *EN* 1121b 21. Este autor reitera el empleo de este término (*Pol.* 1314b 3, *GA* 743b 9, p.e.). También Aristófanes (*Pax* 193, p.e.), Demóstenes (XXIII. 208, 7) y Luciano (*Fug.* 13). La forma adverbial aparece, entre otros autores, en Platón (*Resp.* 553c 3, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1275a 38), Demóstenes (XXXVII. 38, 6), Isócrates (*Philip.* 142. 5), Aristófanes (*Pax* 193 y fr. 431.3) y Jenofonte (*Cyr.* VIII. 3, 37-38).

Chantraine remite a *γλοῖφος > γλοῖος, γλίχομαι / γλισχρός, grupo expresivo.

Frisk parte de *γλίχ-σκω, γλίσχω, γλίχομαι. Etimología oscura.

DGE: laboriosamente, avaramente, mezquinamente.

Bailly: chichement, mesquinement, d' une manière sordide.

Chantraine: collant, gluant, tenace, insistent...mesquin.

Chassang: sordide, pauvre.

Frisk: klebrig, gierig, karg.

LSJ: with difficulty, hardly.

Ast: glutinosus, tenax.

Sturz: γλίσχρως: vix, difficulter.

Wyttenbach: iejunis, nimis argutus, parcus.

Δαιμόνιος

Adjetivo homérico de uso muy frecuente (*Il.* 1. 161, 4. 31 p.e., *Od.* 18. 15, 23, 264, p.e.), que retoman Hesíodo (*Op.* 314), Teognis (163), Sófocles (*El.* 1267, p.e.), Eurípides (*Alc.* 1159, p.e.), Aristófanes (*Ach.* 339, *Eq.* 860, p.e.), Platón (*Crit.* 44b 5, *Crat.* 412b 7, p.e.), Aristóteles (*Div.* 463b 14), Demóstenes (*Ol.* II. 1, 8 y *Phil.* III. 54, 4, p.e.), Lisias (VI. 32, 3), Isócrates (*Ad Dem.* 13 4), Luciano (*Symp.* 48. 3), DL (*Vit.* II. 40, 5 y III. 20, 8, p.e.) entre otros.

Frisk se remonta a δαίμων, δαίωμα, avéstico *baga*, antiguo indio *bhaga*.

DGE: desdichado.

Bailly: qui provient de la divinité, divin.

Chantraine: admirable, étonnant.

Chassang: malheureux.

Ebeling: divinus, est commiserantis, admirantis, lenius increpantis.

Hofinger: misérable.

Frisk: zum δαίμων gehörig, vom Geschickt, von Gott gesandt.

LSJ: poor, wretched.

Mader¹³⁵: daimonischer.

Δειλακρίων

Término aristofánico para designar al “pobre desgraciado” (*Pax* 193 y *Av.* *Av.* 143). También aparece δειλακρα en *Plu.* 973.

Frisk apunta *δφει-λός < δφει-ελός y afirma que δειλακρίων es una forma *expresiva*, procedente de δειλός con un infijo -ακ- > δειλακρος, δειλακρίων.

¹³⁵ M. Mader, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.

DGE: desgraciado.
 Bailly: pauvre, malheureux.
 Boisacq: δειλός craintif, lâche, vil, faible.
 Chantraine: δειλακρος, pitoyable.
 Chassang: gueux, pauvre hère.
 LSJ: very pitoyable, δειλακρος.

Δειλός

Se trata de un adjetivo muy utilizado por Homero en los dos poemas (*Il.* 1. 293, 13. 278 p.e. *Od.* 5. 299, 12. 341, p.e.). También lo emplean Hesíodo (*Op.* 113, etc.), Arquíloco (fr. 14 West), Teognis (105, 366, p.e.), Aristófanes (en superlativo, en *Plu.* 203), Platón (*Euth.* 281c 7 y *Resp.* 486b 7, p.e.), Aristóteles (*EN* 1116a 15), Eurípides (*Hel.* 949, *Phoen.* 597, p.e.), Menandro (*Sam.* 65, *Los hermanos II*, fr. 11, 1 K. & A., p.e.), Luciano (*Merc. cond.* 3. 34, *Dom.* 17. 5), DL (*Vit.* VII. 100, 6, p.e), entre otros.

Schwyzzer (I. 483) afirma que quizá haya que postular un antiguo *δFej-ελός, siendo -ελός un sufijo nominal (-λο/ᾱ) que aparece en la formación de adjetivos. Frisk lo hace derivar de *δFei-λός y lo relaciona con δείδω; antiguo indio *diná-*. También recoge el adjetivo, expresivo, δειλαιος (“elend”) y el sustantivo δειλαιότης. El DGE menciona el micénico *de-we-ro*, derivado de la misma raíz.

DGE: miedoso, tímido, apocado.
 Bailly y Boisacq: craintif.
 Chantraine: lâche...misérable...pitoyable.
 Chassang: miserable, infortuna.
 Ebeling: miser, malus, improbus.
 Hofinger: pauvre, misérable.
 Frisk: furchtsam, elend.
 LSJ: vile, worthless.
 Ast, Ellendt y Betant: timidus, ignavus.
 Sturz y Wyttenbach: timidus, miser.
 R. van Bennekom¹³⁶: schwächlich, minderwertig.

Δεινός

Data también este adjetivo de la épica homérica, donde aparece tanto en la *Ilíada* (2. 755, 5. 741, p.e.) como en la *Odisea* (3. 145, 5. 186, p.e.). Hesíodo (*Op.* 687, 692 p.e.), Arquíloco (frs. 126. 2 y 328. 13), Aristófanes (*Ach.* 429, *Plu.* 455, p.e.), Platón (*Resp.* 360e 7, *Leg.* 872c 7, etc.), Demóstenes (*Ol.* I. 3, 2; *De pace* 11, XXI, p.e.), Lisias (III. 40, VII. 23, XXIV. 9, p.e.) y otros muchos autores lo utilizan. Aristófanes (*Plu.* 967) utiliza la perífrasis δεινὰ παθεῖν. Schwyzzer (I. 483) y Frisk lo hacen provenir de * δFei-νός como adjetivo verbal de δείδω. Schwyzzer (I. 301) aporta el genitivo corintio Δφεινία. Chantraine afirma que la etimología a partir de *δFei- está bien establecida, y enumera

¹³⁶ R. van Bennekom, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.

el avéstico *dvaeda* (“amenaza”), el sánscrito *dvésti* (“odiar”), el latín *dirus* (“sinistro”). Quizá de **dwei-* (“temer”) provenga **dwei-(dos)* expresando la idea de división, duda. Perteneció a la familia de *δείδω, *δFει- *δFειος > δέος, *δFειεσός > δεινός*. Lejeune postula una raíz indoeuropea **dwei* (“temer”), presente en el sánscrito (ver más arriba).

DGE: que inspira terror, terrible.

Bailly: chose horrible... funeste.

Boisacq: terrible, étonnant.

Chantraine y Chassang: terrible.

Ebeling: terribilis.

Hofinger: redoutable, terrible.

Frisk y Nordheider¹³⁷: furchtbar.

LSJ: terrible (como adjetivo sustantivado recoge τὸ δεινόν danger, suffering).

Slater: dreadful.

Ast: timendus, horribilis, atrox...perniciosus.

Betant: terribilis, metuendus...miser.

Sturz: terribilis, timendus.

Rumpel: horrendus, gravis.

Wytttenbach: crudelis, severus.

Ellendt: acris et vehementis.

Δέκτης

Aparece una vez en Homero (*Od.* 4. 248).

Schwyzler y Frisk lo relacionan con *δέχομαι < δέκομαι, δοκέω, δοκεύω*, latín *decet*, antiguo indio *dásas*. En indoeuropeo la raíz sería **dek-, *dok-*, y de ahí el ya citado latín *decet* y *decus*. Chantraine también remite a *δέχομαι, δέκομαι* (“recibir”), presente en Homero. Esta raíz expresa la idea de conformarse, adaptarse, y este autor aporta a las formas latinas mencionadas, *dignus* y *doceo*. Al sumarle el sufijo *-της* tenemos *δέκτης*. El sánscrito, *dásti, dasayati*; el armenio *tesanem* son otros ejemplos propuestos por Chantraine. Se trata de un *hápax* sobre *δέχομαι*.

DGE: que recibe, mendigo.

Bailly: qui reçoit, mendiant.

Boisacq: remite a *δέχομαι recevoir*.

Chantraine y Chassang: mendiant.

Ebeling: mendicus.

Frisk y Nordheider: Almosenempfänger, Bettler.

LSJ: receiver, beggar.

Δέω /-μαι

Heródoto (III. 46, 3, VIII. 26, 2, p.e.), Tucídides (I. 40, 2, p.e.), Aristófanes (*Plu.* 830, 834, p.e.), Platón (*Resp.* 465d 9, *Leg.* 789a 4, p.e.), Jenofonte (*Mem.* I. 6, 10, III. 11, 14, p.e.), Lisias (XII. 6 y XXV. 16, p.e.), Isócrates (*Sobre la paz*

¹³⁷ H. W. Nordheider, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.

131), Menandro (*Los hermanos* II, fr.9, 4, K. & A., *La samia* 15 p.e.), Luciano (*Vit. Dem.* 8, *Nigr.* 26, p.e.) y otros muchos autores utilizan este verbo. El compuesto ἐνδεόμην lo emplean Jenofonte (*Symp.* IV. 34 ss.) y Luciano (*Alex.* 1. 10, *D. Meretr.* V. 4, 10, p.e.), entre otros.

Schwyzler (I. 685) lo explica como un presente temático en vocal, resultante de la desaparición de una F (δέFω). De éste *δέFω parte Frisk, aportando el antiguo indio *dosa* < indoeuropeo **douso*. Chantraine propone δέυ-/δεύς- Se trata de la misma raíz que aparece en δέιδω. También W. Beck lo analiza como emparentado con δέύω/ δέϊ/ δέύομαι.

DGE: faltar, carecer de, estar privado de... necesitar... desear.

Bailly: manquer, avoir besoin de.

Boisacq y Chassang: manquer de, avoir besoin de... être inférieur a, demander, prier.

Chantraine: manquer, être inférieur/ manquer de, demander.

Ebeling: egeo.

Frisk: nachstehen, ermangeln, bedürfen.

LSJ y Beck: to lack, miss, stand in need.

Ast: opus habeo, indigeo.

Bétant: indigere.

Sturz: oportet... opus est.

Bauer: bitten.

Δημιουργός

Frisk añade a este compuesto las formaciones δημοεργός (en *Odisea* 17. 383 y 19. 135) y δημιουργός (jónico) y lo hace provenir de *δημιο-Φεργός en un tipo de composición semejante al de ψυχο-πομπός. Chantraine opina que, semánticamente, se opone al βάναντος dado que en los poemas homéricos el δημιουργός (el que hace cosas que conciernen al conjunto del pueblo) es apreciado por la sociedad, mientras que el βάναντος (término de aparición posterior) designa a todo tipo de trabajadores. Platón (*Resp.* 370d 6 y 421d, *Leg.* 746d 1, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1274b 18, 1282a 3, p.e.), Tucídides (V. 47, 9, p.e.), Jenofonte (*Mem.* I. 4, 7 y 9), Luciano (*Nigr.* 32. 3, p.e.), DL (*Vit.* II. 39, 4 y III. 63, 7) lo utilizan.

Bailly: qui travaille pour le public, tout homme qui exerce une profession manuelle, artisan.

Chantraine: artisan, spécialiste.

DGE: persona que ejerce un arte, oficio o profesión, artesano.

Ebeling: opifex publicus.

Frisk: Handwerker.

LSJ: one who works for the people, skilled workman, handicraftsman.

Ast: opifex, artifex.

Bétant: magistratus apud Mantineos et Eleos (V. 47).

Sturz: opifex.

Bauer: Handwerker, Bildner, Schöpfer.

Schmidt: Gemeindearbeiter; zur Arbeit rufend. (Equivalente a τεχνίτης).

Δῆμος

El sustantivo δῆμος existe ya en Homero y se repite con frecuencia (*Il.* 1. 231, 8 240, p.e., *Od.* 2. 101, 19 73, p.e.); también lo hallamos en Hesíodo (*Th.* 477, p.e.), Arquíloco (fr. 14. 1 West), Solón (fr. 37. 1 West), Esquilo (*Suppl.* 398, *Pers.* 732, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1270 b y 1297 a 10, p. e.), Ps. Jenofonte (*Rep. Ath.* 1. 8, p.e.), Demóstenes (*Ol.* III. 30, *Phil.* III. 66, p.e.), Platón (*Polit.* 298c 3, *Resp.* 463a2, *Leg.* 681c 10, p.e.), Luciano (*Par.* 10, 6, p.e.), DL (*Vit.* I. 66, 5, p. e.), etc. El adjetivo δημοτικός lo emplean, entre otros, el Ps. Jenofonte (*Rep. Ath.* 1. 4, p. e.), quien asimismo utiliza δημότης (*Rep. Ath.* I 4, p.e.).

Frisk, y Chantraine remiten al antiguo irlandés *dam* y al galo *dam* ("tropa"), indoeuropeo **damos*, griego δαίωμα. El DGE y M. Schmidt¹³⁸ remontan el origen de esta palabra a δαίνυμαι, ("participar") y δαίωμα; antiguo indio *dáyate*. Schwyzler, asimismo, refiere a δαίωμα (I. 449). El compuesto ἀποδημέω (emigrar) lo utiliza Jenofonte (*Symp.* IV.29 ss., entre otros)

DGE: territorio... población... pueblo.

Bailly y Boisacq: peuple.

Chantraine y Hofinger: pays... peuple.

Chassang: peuple, multitude.

Ebeling y Betant: populus, civitas.

Frisk: Volk.

LSJ: the commons.

Ast: populus, vulgus, civitas.

Sturz: populus, gens.

Wytttenbach: libera respublica.

Bauer: Volksmenge.

Schmidt: Gemeinde.

Διαπορέω

Antífanos (fr. 121, 8 K. & A.), Aristóteles (*EE* 1245a 27, *EN* 1136a 23), Platón (*Legg.* 777c p. e.), Luciano (*Herm.* 42. 23, p.e.), DL (*Vit.* VII. 173, 14, p.e.), etc. Bauer comenta que se utiliza desde Platón y se mantiene en los autores helénicos.

Bailly: être dans le besoin, se trouver dans l'embarras.

DGE: estar en la incertidumbre, en dificultad.

LSJ: to be quite at a loss, to be in doubt or difficulty. To be in want.

Ast: ambigo, dubito, nescio...consilii inopia afficior, laboro.

Bauer: in grosser Verlegenheit, Unsicherheit sein.

Δύσμορος

Se repite este adjetivo dos veces en la *Ilíada* (22. 60, p.e.) y tres en la *Odisea* (20. 194, p.e.) y es de uso más frecuente en la poesía que en la prosa. Aparece en las obras de Teognis (1358), Sófocles (*Tr.* 466 y *Ph.* 1063, p.e.), Eurípides

¹³⁸ M. Schmidt, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.

(*Med.* 1018), Aristófanes (*Av.* 7 y *Thes.* 1051), Menandro (*Sam.* 370) y Teócrito (*Id.* VII. 119). Luciano la utiliza sólo una vez (*Luct.* 16. 8) y DL dos (*Vit.* IX. 4, 3).

Schwyzler interpreta el prefijo δυσ- como un inseparable que expresa la idea de “mal / falta”. En sánscrito aparece como *dus-*, en gótico como *tuz-* y en celta e irlandés como *du-/do-*. Frisk señala que se trata de un antiguo prefijo muy productivo, que en alemán se muestra como *miss-*, *übel-*, o *un-*. En cuanto a este compuesto, lo emparenta con μείρομαι (“als Anteil erhalten”), siendo δύσμορος un sustantivo derivado. Chantraine propone partir del indoeuropeo **mer-*, **se-smor-e*, presente en el hitita *mar-k-*, en el griego μείρομαι, latín *mereo*. De **smr-* provendrían el griego μόρος, μοίρα y el latín *mors*. Lejeune se inclina también por esta raíz original **smer-*. De **se-smor-e*, **se-smrtai* se derivaría μείρομαι.

DGE: desdichado, infortunado.

Bailly y Chasang: malheureux, infortuné.

Boisacq: própos, “destin” (y δύσ-).

Ebeling: infelix.

Frisk: Los, Schicksal.

LSJ: ill-fated, ill-starred.

Harder¹³⁹: unhappy, miserable.

Δυστυχής

Adjetivo de uso frecuente tanto entre los poetas como entre los prosistas, que aparece en Esquilo (*Ch.* 913), Sófocles (*El.* 602, p.e.), Eurípides (*Med.* 602, *Hipp.* 807, *Andr.* 421 p.e.), Aristófanes (*Thes.* 911 y *Eccl.* 1103), Platón (*Resp.* 578c 2, *Leg.* 944d 3, p.e.), Demóstenes (XIV. 32, 4, XIX. 259,6), Lisias (XVIII. 8, 1, p.e.), DL (*Vit.* VI. 4, 8), Luciano (*Nigr.* 34. 11) p.e. El denominativo δυστυχέω también es usual en autores como Teognis (1188), Esquilo (*Supp.* 339), Sófocles (*Ant.* 1159, p.e.), Eurípides (*Andr.* 65, p.e.), Aristófanes (*Ran.* 1449), Aristóteles (*EN* 1117b 18, p.e.), Tucídides (V. 46, 1), Lisias (II. 68, 6), DL (*Vit.* I. 98. 2), Luciano (*Prom.* 2. 2), entre otros.

DGE: infortunado, malhadado.

Bailly: malheureux, infortuné.

Chantraine y Chasang: malheureux.

Frisk: unglücklich.

LSJ: unlucky, unfortunate, ill-starred.

Ast: infelix.

Δυστυχίη

Encontramos este sustantivo en el género elegíaco representado por Teognis (1188) y en el dramático: Eurípides (*Supp.* 66, *Bacch.* 387, *Ion* 1505, p.e.). También en la prosa: Tucídides (VI 55), Jenofonte (*Hell.* IV. 5, 19), Platón (*Ap.* 25a 12, *Resp.* 364b 4, *Leg.* 632a 3 p.e.), Aristóteles (*EN* 1155a 11, p.e.),

¹³⁹ M. A. Harder, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.

Demóstenes (XIX. 265, 2, p.e.), Lisias (II. 6, 5, p.e.) y Luciano (*Pisc.* 3. 24), entre otros, lo utilizan.

Schwyzler (I. 724) recoge el denominativo δυστυχέω. Frisk parte de τύχη (“Zu fall, Ereignis, Schicksal, Los”), τυγχάνω. Boisacq supone una raíz *qh- y lo relaciona con τεύχω. Chantraine remite a τυγχάνω (“atteindre, rencontrer”), τύχη, τεύχω (“rencontre, hasard, fortune”) y la relaciona con el gótico *drug* y el anglosajón *doughty*. También Frisk explica este compuesto a partir de τύχη (“Zufall”) y τυγχάνω.

DGE: infortunio, desventura.

Bailly: malheur, mauvaise fortune.

Chantraine y Chassang: malheur.

LSJ: ill luck, ill fortune.

Ast: infortunium.

Betant: adversa fortuna.

Sturz: clades.

Ἐλεαίρω

Verbo homérico que el poeta utiliza veinticuatro veces (*Il.* 2. 27, 10. 76 p.e. *Od.* 1. 19, 5. 450, p.e.) Además, en una ocasión aparece la forma iterativa ἐλεαίρεσκον (*Il.* 24. 23). Reaparece en Aristófanes (*Eq.* 793), Luciano (*Podagr.* 305).

Frisk y Chantraine no arriesgan ninguna etimología para toda la familia de esta palabra. Señala el segundo la existencia de la interjección ἐλελεῦ (ἐλεος). Y Frisk anota que este verbo es un denominativo formado sobre ἔλεος.

Bailly, Chassang y Chantraine: avoir pitié (de).

Boisacq: s'apitoyer.

Ebeling: miseret me cuius.

LSJ: to take pity on.

J. N. O' Sullivan¹⁴⁰: feel pity.

Ἐλε(ε)ινός

Adjetivo homérico (*Il.* 24. 309) que continúan usando Esquilo (*Pr.* 246), Sófocles (*OT* 672 y *Ph.* 1130 p.e.), Lisias (XXIV. 7, XXVII. 12), Platón (*Gorg.* 469b 1, *Resp.* 606b 8, p. e.), Aristóteles (*Poet.* 1425b 36, p.e.), Demóstenes (XXI. (XXI. 211, p.e.), Menandro (*Misántropo* 297, p.e.), Luciano (*Necy.* 14. 3, p.e.).

Bailly: digne de pitié, pitoyable.

Boisacq y Chantraine: pitoyable.

Chassang: qui excite la pitié.

Ebeling: miserandus, flebilis, miser, tristis.

Frisk: Mitleid, erregend, Kläglich, mitleidvoll.

LSJ: finding pity, pitied, pitiable.

Ast, Ellendt y Sturz: miserabilis, miserandus.

Bauer: bemitleidenswert.

¹⁴⁰ J. N. O' Sullivan, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.

O´Sullivan: (to be) pitied.

Ἐλεέω

Aparece en *Od.* 14. 279. Luego lo utilizan Aristófanes (*Vesp.* 967, *Lys.* 880, p. e.), Teócrito (*Id.* VII. 119), Platón (*Resp.* 606c 5, p.e.), Aristóteles (*De an.* 408b 14), Demóstenes (XIX. 283 y 310, XXIV.30 y 171, LVII.45, p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 6, 21), Isócrates (*Paneg.* 112. 6, p.e.), Lisias (II. 71, XVIII. 12, p.e.), Luciano (*Tox.* 20. 6, *Ind.* 10. 12 y *Lex.* 17. 18, p.e.) y DL (*Vit.* VI. 41. 8) etc.

Como en el caso de ἐλεαίρω, se trata de un denominativo formado sobre el sustantivo ἔλεος (Chantraine), de donde también proviene el nombre de agente ἐλεήμων, del que Frisk hace el mismo análisis. Schwyzzer (I. 726) resalta que -έω pertenece a los más antiguos procedimientos para formar compuestos.

Bailly, Boisacq, Chassang y Chantraine: s' apitoyer, avoir pitié.

Ebeling: miseret me, misereor.

Frisk: bemitleiden, sich erbarmen.

LSJ: to have pity on.

Sturz: miserere.

Bauer: Mitleid empfinden.

O´Sullivan: take pity, show pity.

Ἐλεημοσύνη

Como "limosna" lo usa Diógenes Laercio (*Vit.* V. 17, 4 y VII. 115, 7) y aparece en el griego bíblico.

Bailly, Boisacq y Chantraine: pitié, compassion... aumône.

Frisk y Bauer: Mitleid, Almosen.

LSJ: pity, merci, charity, alms.

Ἐλεήμων

Este adjetivo es homérico (*Od.* 5. 191) y reaparece en Demóstenes (XXI. 101), Aristófanes (*Pax* 425), Aristóteles (*HA* 608b 8, *Pol.* 1342a 12, *Prob.* 953b 20, p.e.), Lisias (XXIV. 7), Isócrates (*Antid.* XX. 4), DL (*Vit.* VII. 123, 2) etc.

Bailly: compatissant, miséricordieux.

Boisacq y Chassang: compatissant.

Chantraine: qui a pitié, pitoyable.

Ebeling: misericors.

Frisk y Bauer: mitleidig, barmherzig (nombre de agente).

LSJ: pitiful, merciful.

O´Sullivan: compassionate.

Ἐλεος

Aparece en los poemas de Homero (*Il.* 9. 44, p.e.), Hesíodo (*Op.* 205), Tirteo (fr. 10. 12 West), Platón (*Resp.* 539a 8, p.e.), Aristóteles (*de Os.* 403a 17, *OS* 1111a1 p.e.), Tucídides (III. 40, 3), Demóstenes (XIX. 228, 2, p.e.), Lisias (XII.

79. 3, p.e.), Isócrates (*In Call.* 39. 5, p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 6, 21), Luciano (*D Deor* 15. 1, 8), DL (*Vit.* VI. 3, 7 y VII. 123, 4, p.e.), el Ps. Focílides (23) etc. Chantraine y Frisk afirman que la etimología de este término es desconocida y que quizá se haya formado sobre una onomatopeya o interjección. Frisk apunta el *νε-ελεής > νηλ(ε)ής, -ες con la negación indoeuropea *ne: “ohne Mitleid, erbarmungslos”.

Bailly, Chassang y Chantraine: pitié, compassion.

Boisacq y Chassang: pitié.

Ebeling, Betant y Ast: misericordia.

Frisk y Bauer: Mitleid, Erbarmen.

LSJ: pity, mercy, compassion.

Ἐνδεής

Lo utilizan Sófocles (*Ph.* 375, p. e.), Eurípides (*Hec.* 835, *Ph.* 701, p.e.), Menandro (fr. 872 K. & A., *Inc. fab.*), Platón (*Prot.* 329b, p.e.), Aristóteles (*Rhet.* 1372b 20), Tucídides (II. 76, 3 y VIII. 36, p.e.), Jenofonte (*Hell.* VI. 1, 3, *Dio* V. 4, p.e.), Lisias (XII. 44), Demóstenes (*Phil.* IV. 44, 1, p.e.), Isócrates (*Plataico* 46. 4, *De pace* 46, *Areop.* 83, entre otros), Luciano (*Merc. Cond.* 5. 34 y 34.10, *Luct.* 16. 19), DL (*Vit.* II. 81. 8). El verbo ἐνδέω aparece esporádicamente en la prosa de autores como Platón (*Polit.* 311a 9), Jenofonte (*Symp.* IV. 35, p.e.), Luciano (*Pisc.* 24. 5). Ἐνδεής es, pues, un adjetivo de nueva formación compuesto sobre ἐνδέω. Frisk postula *deuos, *douso, *δέF-ω en la etimología de δέω. De ἐνδέω (“ermangeln”) procede ἐνδεία (de un antiguo ἐνδέεια). Este tipo de formación con ἐν- expresa privación o carencia. También Chantraine parte de δέω, cuyo sentido general es “falta, inferioridad”. El tema sobre el que reposa sería, en indoeuropeo, *douso, que en griego aparece como δειν-, y en sánscrito como dōsa.

Bailly: qui manque de, dépourvu.

Boisacq: qui a besoin.

Chantraine: δέω, manquer, demander. (Con ἐν- expresa privación, carencia).

Chassang: qui est dans le besoin.

LSJ: in need of a thing, indigent.

Ast y Betant: inops, indigens.

Sturz: indigens, non habens.

Ellendt: deficiens.

Ἐνδεία /-ίη

Este sustantivo lo emplean Demócrito (fr. 283 Estobeo, p.e.), Tucídides (IV. 18. 2 y VII. 82. 2), Platón Jenofonte (*Ath.* 1, 5, y *Symp.* IV. 36, p.e.), Ps. Jenofonte (*Rep. Aht.* I 5, 5, *Mem.* IV. 2, 38 p.e.), Platón (*Prot.* 357 b, *Symp.* 203d), Aristóteles (*EN* 1244b 4, *Prob.* 865a 2, *Pol.* 1278a 3, *Rhet.* 1369 a 12 p.e.), Demóstenes (*De Corona* 258, *Ol.* III. 20, 4, *Phil.* IV. p.e.), Isócrates (*Panegírico* 168, *Antídosis.* 120. 6, *De pace* 128, *Areop.* 34, p.e.), Luciano (*Par.* 40. 13 y 54. 1, p.e.), DL (*Vit.* IX. 82. 3 y X. 131.1, p.e.), entre otros autores.

Frisk propone *δέF-ω, *douso-. De ἐνδέω (“ermangeln”) provendría ἐνδεία

< ἐνδεία. El significado de δέω es “nachstehen, ermangeln, bedürfen”.

Bailly y Chassang: manque, insuffisance, besoin, indigence.

Chantraine: manque, déficience.

LSJ: want, need, lack.

Ast y Betant: indigentia, inopia.

Sturz: inopia, egestas. Recoge ἐνδεῖν : carere, non habere.

Wyttenbach: fames.

Ἐξαίτέω

Verbo utilizado por los trágicos (Sófocles : OC 5 ; Tr. 10, p.e. ; Eurípides : Or. 1626, p.e.) y por algunos prosistas: Platón (*Menex.* 245b 4), Jenofonte (*An.* I. 1, 3), Demóstenes (*De cor.* 41. 9 ; 322. 2, p.e.), Lisias (XX. 19, 3, p.e.), Esquines (*Fals. Leg.* 156. 7.), Isócrates (*Trapez.* 12. 8 y 47. 3, p.e.), etc.

Bailly y Chassang: demander, réclamer.

Chantraine: remite a αἰτέω, demander.

LSJ: demand or ask from another, ask for yourself... avert by begging.

Ast: expeto, postulo.

Bauer: sich ausbitten τινὰ jmdn.

Ἐπαγείρω

Lo utiliza Homero en una sola ocasión con la acepción de “reunir” (*Il.* 1. 126), también aparece en Píndaro (*P.* IX. 93).

Bailly y Chassang : rassembler.

Chantraine : cf. ἀγείρω.

LSJ: to gather together, collect.

Ἐπαλάομαι

Este compuesto se repite cuatro veces en la *Odisea* (4. 81 y 83, 15. 176 y 401)

Bailly: érrer de tous côtés. Parvenir après des courses érrantes dans ou parmi.

Chantraine: (cf. ἀλάομαι) être exilé.

Ebeling: oboeo vagus, peragro.

Chassang: errer.

LSJ: to wander about.

Ἐπίκουρος

Es un sustantivo que se reitera veintiuna veces en la *Ilíada* con la acepción de “aliado”. Lo retoman Arquíloco (fr. 216 West etc.), Píndaro (*O.* I, 110, p.e.), Aristófanes (*Eq.* 1319, p.e.), Sófocles (*OT* 496 y *OC* 1220), Eurípides (*El.* 1384, *Ion* 297, p.e.), Platón (*Menex.* 244c 7, p.e.), Aristóteles (*EE* 1236a 36, p.e.), Tucídides (*I.* 105, p.e.), Jenofonte (*Oec.* 17. 13, 2, p.e.), Lisias (*XII.* 59.4, p.e.), Isócrates (*Aegin.* 38. 6), entre otros. Se trata de un término del vocabulario militar. Frisk señala que es una palabra completamente aislada en griego, que reposa sobre *ἐπίκορσος, nombre de agente. Propone la posible existencia de un verbo perdido con vocalismo cero atestiguado en el latín *curro < *krs-o.

Ya en la *Iliada* 5. 164 aparece ἐπικουρέω (“porter secours”), derivado de ἐπίκουρος”, utilizado, por Isócrates (*Paneg.* 168).

En antiguo irlandés existía *carr* y en gaélico *carros*. En *LSJ* se recoge que el ἐπίκουρος recibe este nombre por oposición a las milicias ciudadanas. En el *Lexicon des Frühgriechischen Epos* M. Schmidt se remonta al micénico *e-pi-ko-wo*.

Bailly: les auxiliaires, mercenaires.

Chassang: allié, auxilier, soldat mercenaire.

Chantraine: troupes qui secourent...mercenaires.

Boisacq: qui s’élance au secours de.

Frisk: Helfer.

Ebeling: socius, qui a terra aliena auxilio venituro bello, adiutor.

Hofinger: allié, auxiliaire.

Bétant y Wyttenbach: auxiliator.

Slater: helping.

Sturz: auxiliator in bello.

LSJ: helper, ally, mercenary troops.

Ellendt: opitulatur.

Rumpel y Ast: adiutor.

Schmidt: Verbündeter, Helfer.

Ἐπίμαστος

Adjetivo homérico que aparece una sola vez, acompañando al ἀλήτης (*Od.* 20. 377). Chantraine y Frisk afirman que se trata de un *hárax* formado sobre μαίωμα. También Hofinger lo remonta a ἐπιμαίωμα. Frisk señala que es un término que en Homero acompaña al ἀλήτης (*Od.* 20. 377) y se interpreta de manera diversa. Aristarco proponía: “qui cherche à attraper quelque chose”. Boisacq lo deriva de **ma-* con un alargamiento *-s-*, μαίωμα y lo relaciona con μάστιξ (“látigo”), μαστήρ (“que busca”), μαστεύω (“buscar”). Hofinger lo asocia a ἐπιμαίωμα : “tendre à, toucher, saisir”.

Bailly: qui cherche sa nourriture, mendiant.

Boisacq: rompu, roué, subtil.

Chassang: mendiant.

Hofinger: viser a, tendre a, toucher, saisir (μαίωμα).

LSJ: seeking for help, begging.

Goossens¹⁴¹: befleckt, schmutzig.

Ἐπίπονος

Aparece en Sófocles (*OC* 1561), Platón (*Resp.* 329d y *Leg.* 801e 9, p.e.), Aristóteles (*EN* 1107b 25, *GA* 775b 1, p. e.) Jenofonte (*Cyr.* II. 3, 11, p.e.), Tucídides (III. 58), Lisias (II. 16, 3, p.e.), Isócrates (*De pace* 109. 4, p.e.), Alexis (fr. 200 K. & A., en grado comparativo), Aristófanes (*Plu.* 437, p.e.), Timocles (fr. 6. 3 K. & A.), p.e.), Menandro (*El misántropo* 21, p.e.), Luciano (*Demon.* 1.

¹⁴¹ M. Goossens, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.

13, *J. conf.* 19. 7, p.e.) y DL (*Vit.* VII. 112, 4), entre otros. En la obra de este autor encontramos la forma adverbial ἐπιπόνως (II. 96, 1).

Frisk lo incluye en la familia de πένομαι, πόνος, con vocalismo ο.

Bailly: qui coûte de la peine, difficile, pénible...travail, fatigue.

Chantraine: πόνος, dur effort, peine, travail...souffrance physique.

Chassang: pénible, fatigant.

LSJ: painful, toilsome, laborious.

Betant: operosus.

Sturz: laboriosus, molestus.

Ἐπιστάτης

Como sinónimo de “suplicante” aparece en *Od.* 17. 455, pero con otras acepciones es un término muy usual entre los prosistas, entre los cuales mencionaremos a Platón (*Leg.* 949a 3, p.e.), Demóstenes (XXV. 90. 18, p.e.) y Jenofonte (*Mem.* III. 5, 18, p.e.).

Chantraine y Frisk hacen provenir este compuesto de ἵστημι, presente reduplicado que tiene sus paralelos en sánscrito *ti-sth-ati*, antiguo indio *a-stha-m*, latín *sistit*, *sisto*. Para el indoeuropeo Frisk supone **é-st(h)a-m*, de donde derivaría el griego ἔ-στη-ν. Schwyzler (I. 452), en cuanto a la formación, la hace proceder de un sufijo dental -τ-, -τα-.

Bailly: qui se tient auprès de (de la table), d’où suppliant.

Chantraine: qui s’approche.

Ebeling: qui accedit et mendicatur.

Chassang: mendiant.

Frisk: mit etw. konfrontiert werden... auf die Spur kommen, erforschen.

LSJ: ἐφίσταμαι one who stands near or by... hence, like suppliant.

Sturz: praefectus.

Nordheider: wer herantritt oder wer dabeisteht

Ἐρανίζω

Como sinónimo de “pedir, mendigar” lo utilizan Diógenes Laercio (IX. 50) y Plutarco (*M.* 1058). Entre los autores que emplean este término citaremos a Platón (*Leg.* 915e 6) y Luciano (*Vit. auct.* 12. 25 y *Salt.* 49. 2), DL (VI. 63. 7).

Chantraine afirma que se trata de un denominativo de ἔρανος. La etimología es oscura, quizá esté relacionado con ἔροτις. Boisacq la relaciona con ἑορτή.

Bailly: faire une collecte...mendier.

Chantraine: reunir des contributions, quêter.

Chassang: faire contribuer à une collecte, mettre a contribution.

Frisk: Mahl auf gemeinschaftliche Kosten. Freundesmahl, Schmaus.

LSJ: to beg, lay under contribution.

Ast: stipem colligo.

Ἔρανος

Aparece en dos ocasiones en los poemas homéricos, en *Odisea* 1. 226 y 11. 415. También lo usan Platón (*Symp.* 177c 5 y *Leg.* 927c 6), Aristóteles (*Ep.* 3.

14, *Pol.* 1332b 40, p.e.), Eurípides (*Suppl.* 363, p.e.), Tucídides (II. 43, 1), Jenofonte (*Cyr.* VII. 1,12), Demóstenes (*Phil.* IV, p.e.), Aristófanes (*Ach.* 615, *Lys.* 653), Filemón (fr. 178. 13 K. & A.), etc.

Chantraine, Ebeling y Frisk opinan que no tiene origen claro, y que debe proceder de un antiguo *Fέρανος, *Fέρο-τις (“fiesta”) y έορτή. Sobre este nombre se formaría el denominativo έρανίζω. Schwyzler (I. 489) la explica a partir de un sufijo -vo/ā. Y en cuanto a έορτή (I .501) apunta que el sufijo -το-/-τα- se utiliza para formar nombres y es el que aparece en άτη, (ά)άτη, p. e.

Bailly: frairie par apports mutuels...collecte...cotisation...dépôt.

Boisacq: cf. έορτή pique-nique, quote-part, service charitable.

Chantraine: repas ou chacun apporte sa part.

Chassang: collecte, quête.

Ebeling y Rumpel: cena collaticia, convivium de symbolis.

Frisk: Mahl auf gemeinschaftliche Kosten, Freundesmahl, Schmaus.

LSJ: a meal to which each contributed his share.

Slater: contribution to a feast.

Ast: stipis collation.

Betant: collatio.

Sturz: pecunia ad communes epulas.

Nordheider: Mahl.

Έργάζομαι

Verbo homérico que se repite en *Iliada* 24. 733 y *Odisea* 24. 210 y que utiliza reiteradamente Hesíodo (*Th.* 440, p.e.); Focílides (fr. 2. 7 Adrados), Teognis “afanarse” (135 y 1116), Sófocles (*Ant.* 326 y fr. 564. 3), Aristófanes (*Ach.* 461, *Plu.* 355, p.e.), Platón (*Resp.* 421d, p.e.), Tucídides (II. 75, 5 y II. 76. 3, p.e.), Jenofonte (*Cyr.* VIII. 3.37 y *Mem.* I. 2, 57, II.1, 26, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1314b 3, *Ath.* II. 2, 3, p.e.), Demóstenes (XXI. 96), Lisias (XXIV. 6, 6, p.e.), Isócrates (*Busir.* 20, 6 y *De pace* 14, 10, p.e.), Menandro (*Dysc.* 372, p.e.), Luciano (*Nigr.* 25. 2 y *Dom.* 17. 5, p.e.), DL (*Vit.* II. 123, 8 y VII. 171. 4), el Ps. Focílides (153) entre otros, usan este verbo.

Frisk, Chantraine y Slater afirman que se trata de un denominativo proveniente de έργον, como έργάτης, nombre de acción que tiene una forma correspondiente en el micénico *we-ka-ta*. De la misma raíz, con otro grado vocálico, aparece el segundo término de compuestos en -οὔργος <-Fόργος, relacionado con el micénico **wo-ko* para designar a los artesanos: *to-ko-so-wo-ko*= τόξο—Fόργος (“fabricante de arcos”). Frisk parte de έργον (“Werk, Arbeit, Kunstwerk”) para analizar este presente denominativo que tiene en el cretense *Έργάδδομαι* < **wergom*) su correlato, así como el sustantivo έργάτης, para el que Chantraine parte del micénico *we-ka-ta* (*Έργάται*) y define como un nombre de acción.

Bailly, Boisacq, Hofinger, Chassang y Chantraine: travailler.

Ebeling: opus facio, laboro.

Frisk y Nordheider: hart arbeiten.

LSJ: to work, labour.

Slater: fashion.
Ast: facio, fabricor.
Betant: facere, operam navare, elaborare.
Sturz: operari, laborare.
Ellendt: perficere.
Bauer: arbeiten.
Rumpel: fabricor, conficio.

Ἔργατης

Aparece por primera vez en Arquíloco (fr. 35 West), quien lo aplica al buey. Lo utilizan prosistas y poetas, entre los que citaremos a Heródoto (IV. 109), Sófocles (*Ant.* 252, *OR* 859, p.e.), Eurípides (*El.* 75), Aristófanes (*Pax*, *Ach.* 611), Platón (*Euthyd.* 281c, *Polit.* 259e 9 y *Resp.* 554 a 5, p.e.), Aristóteles (*Ath.* 54. 1, 2 y *Oec.* 1344 a 31, p.e.), Jenofonte (*Cyr.* V. 4, 24, 28, *Mem.* II., p. e.), Demóstenes (XXXV. 32, 10 y XLIX. 50, 6), Menandro (*Los hermanos* II, fr. 14, 1 K. & A., *El misántropo* 527, *El arbitraje* 321 p.e.), DL (*Vit.* VIII. 16, 5), Luciano (*Somn.* 2. 10 y *Philops.* 22. 5, p. e.), etc. El adjetivo ἐργατικός lo emplean, entre otros, Platón (*Polit.* 259e 8, p.e.), Aristóteles (*HA* 622b 19, p. e.) y Luciano (*Somn.* 6. 9 y *Philops.* 11. 5, p. e.).

Chantraine parte del micénico *we-ka-ta* (< Φεργάται) nombre de acción.

Bailly y Chassang: qui travaille...artisan, ouvrier.

Boisacq: travailleur.

Frisk y Bauer: Arbeiter, Feldarbeiter.

LSJ: workman.

Ast y Sturz: laboriosus, non otiosus.

Wyttenbach: operarius.

Ellendt: eum qui quid perficit.

Ἔργατις

Este término lo utiliza Arquíloco por primera vez (frs. 206, 207 y 20 West) con la acepción de “cortesana”. Entre otros autores que lo usaron citaremos a Heródoto (V. 13), Sófocles (*Ph.* 97) y Píndaro (*I* II. 6 e *Hip.* fr. 99).

Chantraine lo explica como un femenino de ἐργάτης (<**werg-*) y recoge que lo usa Heródoto. Boisacq remite a ἐργάνη (“l’industrireuse”) como epíteto femenino de Atenea.

Bailly: qui travaille comme un artisan.

Chassang: fem. de ἐργάτης.

LSJ: a workwoman.

Slater: working for hire.

Ellendt: effectrix.

Rumpel: mercenaria.

Ἔργον / ἔργμα

Aparece ya en Homero (*Od.* 14. 228, p.e.), Hesíodo (*Op.* 313), Solón (fr. 13. 12 y 16 West), Mimnermo (fr. 2.9 West); Píndaro (*Nemea* V. 40), Esquilo (*Pr.*

1080), Baquílides (*Ep.* 13, 23, p.e.), Tucídides (II. 89, p.e.), Sófocles (*El.* 358), Aristófanes (*Plu.* 553), Timocles (fr. 30. 3 K. & A.), Platón (*Gorg.* 517c, *Resp.* 421d, etc.), Aristóteles (*Pol.* 1309 a, p.e.), Demóstenes (*Phil.* I. 30, 5, p.e.), Jenofonte (*Cyr.* III. 3.27), Menandro (*Los hermanos* II, fr.9, 1, p.e.), Luciano (*Icar.* 20. 9 y *Electr.* 3, 9, p.e.), DL (*Vit.* VI. 104. 4 y X 78. 2, p.e.), el Ps. Focílides (159, 162) entre otros.

Bailly y Boisacq: action, oeuvre, occupation, travail.

Chantraine: travail, oeuvre.

Ebeling: facinus.

Hofinger: acte(s), action(s), oeuvre, travail, fruit du travail.

Frisk: Werk, Arbeit, Kunstwerk.

Bétant y Sturz: factum, actio, res gesta.

LSJ: work.

Ast: opus, negotium.

Ellendt: quidquid rei quis fecerit suscepitve faciendum.

Bauer: Werk, Tat, Handlung.

Slater: achievement, exploit.

Nordheider: Werk.

Rumpel: opus.

Ἐπιθός

Aparece en Homero en dos ocasiones (*Il.* 18. 550 y 560); en *Od.* 6. 32, el poeta utiliza el compuesto συνἐπιθός que retomarán Aristófanes (*Pax* 786) y Platón (*Resp.* 533d 3 y *Leg.* 889d 4). Hesíodo vuelve a usar el simple ἐπιθός (*Op.* 603). En plural da título a una comedia de Anfis (fr. 17 K. & A.) y también es usual en las obras de Demóstenes (LVII. 45, 8, p.e.), Teócrito (XV. 80), la *Antología* (6, 284), etc.

Ebeling y Van Bennekom resaltan el origen incierto o desconocido del término. Frisk y Chantraine afirman que carece de etimología, como sucede con δοῦλος y otras palabras de este tipo. Quizá se trate de un vocablo de sustrato. Boisacq remite a ἐπιθεύω “travailler à gages”; el ἐπιθός sería un nombre abstracto que significaría “ayuda para el trabajo”. Aporta el sánscrito *ritin* (“courant, course”) y el latín *rivos* (“ruisseau”).

Bailly: ouvrier à gages, moissonneur, faucher. Servante de ferme, tisseuse.

Boisacq: serviteur, servante, journalier.

Chantraine: travailleur à gage, journalier, fileuse.

Ebeling: mercenarius.

Frisk: Tagelöhner, Spinnerin.

Hofinger: serviteur a gages.

LSJ: day-labourer, hired servant.

Van Bennekom: Knecht, Magd, Helfer.

Ἐρωτάω

Aparece en *Od.* 4. 347 (p. e.) con el sentido de “preguntar”, pero la acepción

de “pedir” se encuentra en alguna pieza de Luciano (*H. conscr.* 17) y en diversos textos del *NT*.

Chantraine señala que se trata de una forma del ático y la relaciona con ἐρέω (“interrogar, demander”), griego ἐρώτησις < ἐρF. Afirmar que no tiene correspondencias directas fuera del griego. Frisk, de manera semejante, lo remonta a *εῖρο-μαι, ἔρF-ομαι y parte de *ἐρFωτάω. La ω le parece oscura. O’ Sullivan, de manera semejante, remite a ε(ι)ροτάω.

Bailly: demander... prier.

Boisacq y Chassang: interroger.

Chantraine: interroger, demander ; ἐρώτησις question.

Ebeling: rogo.

Frisk: fragen, bitten.

LSJ y O’ Sullivan: to ask, to beg; ἐρώτησις questioning.

Ast: interrogo, quaero.

Ἑτῶσιοεργός

Compuesto creado por Hesíodo (*Op.* 409) con el adjetivo ἐτώσιος y el sustantivo ἔργον para designar al campesino que cultiva sus tierras sin cuidado.

Schwyzler (I. 314) se remonta a una raíz *Fe- y lo compara con el griego αὔτως. Boisacq remite a ἐτώσιος (“vain, inutile”), al griego *αὔτως y al latín *vesper*.

Frisk propone *Feτώσιος, *Feτός, y el indoeuropeo *uto-, aportando el testimonio del albanés *hut* (“vergeblich”). Ebeling parte de *Feτός y, como Frisk, del indoeuropeo *uto-.

Bailly: qui travaille négligemment.

Hofinger: qui travaille sans soin ? dont le travail est négligé ?

Ebeling: nihil efficiens, inutilis.

Frisk: vergeblich, erfolglos.

R. Führer: wirkungslos, erfolglos, fruchtlos, nutzlos.

Εὐλογία

Como “limosna” lo encontramos en el *NT*.

Bailly y Chassang: aumône.

Lidell-Scott: of the alms collected for poor brethren.

Ζάω / ζῶω

Se repite en los poemas homéricos con cierta frecuencia (*Il.* 1. 88, 5. 157, p.e., *Od.* 3. 256 y 354, p.e.). Sófocles utiliza las perífrasis εὖ ζῆν (*Ph.* 505), κακῶς ζῆν (*OC* 799); y en la *Política* aristotélica (1269b 4) encontramos κακοπαθῶς ζῆν. También aparece en la comedia aristofánica (*Plu.* 552, 553), en la obra de Isócrates (*Panegírico* 146), etc.

Chantraine propone una raíz *gwyō para ζω- y *gwyē para ζη-. Ebeling (ζῶω) lo compara con el sánscrito *giv*, con formas como διᾶω, de donde vendría βί-

ος, ζαFav / ζήν, ζοή. Boisacq, por su parte, se remonta a *gwioio > ζώω. También Schwyzer postula ζώω. Lejeune sostiene que el homérico ζώω pasa al ático como *ζήω > ζῶ.

Bailly: vivre... passer sa vie.

Boisacq, Chassang, Hofinger y Chantraine: vivre.

Ebeling, Ast, Betant, Rumpel y Sturz: (ζώω) vivo.

Frisk y Bauer: (ζώω) leben.

Nordheider: am Leben sein.

LSJ y Slater: to live.

ἥβαιός

Aparece en Homero, cinco veces en la *Ilíada* (2. 380, p.e.) y dos en la *Odisea* (3. 14, p.e.).

Acerca de su etimología, Chantraine afirma que ha surgido de un falso corte de palabras y propone οὐ δὴ βαιόν. Frisk recoge también esta posibilidad, pero el corte lo establece así: οὐδὲ βαιόν. Slater traduce el término βαιός como “few, scanty”. Schwyzer (I. 468) no encuentra una etimología plausible, proponiendo que se trata de un compuesto.

Bailly y Boisacq: petit.

Chantraine y Hofinger: petit, peu.

Chassang: faible, chétif.

Ebeling: parvus, exiguus.

Frisk y Goossens: wenig, klein.

LSJ: little, small.

ἤχανω

Schwyzzer (I. 700) recoge que se trata de un presente en nasal -νω y que Suidas lo interpreta como un sinónimo de πτωχεύω.

Bailly, Boisacq y Chantraine relacionan este verbo con un presente ἱχανάω, (“desear”) que ya aparece en *Ilíada* 23. 300, en *Odisea* 8. 288 y en Babrio. Chantraine y Frisk lo aproximan a ἀχίην y al sánscrito *ihate*, que significa “solicitar / desear”. Frisk parte de ἱχανάω/-μαι, ἱχαίνω, ἱχαρ, ἀχίην y apunta al avéstico *izyeti*.

Frisk: begehren, trachten, streben.

Θαρσαλέος/ θαρραλέος

Adjetivo presente en los textos homéricos (*Il.* 5. 602, 22. 269 p.e. *Od.* 7. 51 y 17. 449, entre otros) y usual en los textos de Platón (*Resp.* 450e 1, *Leg.* 959b 6, p.e.), Aristóteles (*EN* 1115b 17, *Rhet.* 1383b 6, p.e.), Jenofonte (*Anab.* III. 2, 16, p.e.), Lisias (XII. 94, 2 y XXI. 25, 3), Isócrates (adv. -εως en *Ad. Dem.* 7, 5), Luciano (*J Tr.* 14. 5 y *Laps.* 17. 5), etc.

Schwyzzer (I. 284) expone que θάρσος es homérico, y que -sr- proviene del indoeuropeo, aunque -ρσ- frecuentemente es de origen griego como grupo consonántico; en lesbio aparece como θέρσος (Θερσίτης). En ático tenemos θάρπος y la raíz que propone es *dh̥rs-, presente en el antiguo indio *dhársati*. Con

el sufijo -αλέο/ᾱ, que ya se desarrolla en Homero como sufijo nominal, el resultado da este adjetivo. También Beck y Frisk afirman que proviene de θάρσος, antiguo indio *dharsu*, griego θρασύς, *θόρσος.

Bailly y Chassang: confiant, résolu... hardi, audacieux.

Boisacq: confiant, hardi.

Chantraine: courageux, qui a confiance.

Ebeling: fidens, certus, confirmatus, audax.

Hofinger: courageux, audacieux, fougueux.

Frisk: zuversichtlich, kühn.

LSJ: bold, audacious.

Ast, y Rumpel: fidens, audax.

Betant: audax, securus.

Beck: bold(ly), overbold.

Θεωρῖκόν

Demóstenes emplea numerosas veces este sustantivo (*De cor.* 113. 2, *Ol.* III. 19, 2, *Phil.* IV. 36, p.e), que aparece también en las obras de Plutarco (*Per.* 9. 3, 2), Aristóteles (*Ath.* 43. 1, 4 y 47. 2, 4) y Luciano (*Tim.* 49. 6)

Bailly: argent qu'on donnait aux pauvres.

Chantraine: la caisse des spectacles, (θεωρός).

Chassang: argent distraité du trésor et distribué aux pauvres pour payer leur place au théâtre (en Atenas).

LSJ: the money...to pay for seats in the theatre.

θής

Sustantivo que asoma en los poemas homéricos (*Odisea* 4. 644, p.e.) y en las obras de Hesíodo (*Op.* 602). Reaparece en Platón (*Pol.* 290 a), Aristóteles (*Pol.* 1278 a 13), Aristófanes (*Eccl.* 685), Tucídides (VIII. 24 y VI 43). Chantraine afirma que no tiene etimología, como sucede con otros nombres de esclavos. Según Frisk, puede ser un préstamo, pero no ve claro el origen del término. Schwyzer (I. 499) propone que se forma sobre un sufijo alternante ετ-/ητ-. El griego θητ- tiene su correspondencia con el chipriota θατ-. Schmidt cree que se trata de un nombre-raíz de origen desconocido.

Bailly, Hofinger, Chassang y Boisacq: ouvrier ou serviteur a gages, mercenaire.

Chantraine: travailleur salarié.

Ebeling y Ast: mercenarius.

Frisk y Schmidt: Lohnarbeiter, Tagelöhner.

LSJ: a serf or villain.

Betant: proletarius.

Θῆσσα/ττα

Esta forma femenina del θής la utilizan Eurípides (*Alc.* 2, *El.* 204) y Apolonio de Rodas (I. 193).

Schwyzer (I. 473) lo explica como femenino de θής.

Bailly: femme mercenaire.
Chantraine: servante a gages.
LSJ: a poor girl, one obliged to go out for hire.

Θητεία

Lo usan Sófocles (*OT* 1029), Isócrates (*Busir.* 38. 8, p.e.), DL (*Vit.* I. 66, 6) y D. de Halicarnaso (II. 19).
Bailly: salaire ou condition de mercenaire.
Chantraine: fait d'être serviteur.
Chassang: état de mercenaire.
Frisk: Lohndienst.
LSJ: hired service, service.
Ellendt: famulitium, servitus.

Θητεῖον

Chantraine: salaire.
Frisk: Lohnung.

Θητεύω

Verbo que se repite tres veces en los poemas homéricos (*Il.* 21. 444 ; *Od.* 11. 489 y 18. 357). Asimismo aparece en las obras de Heródoto (VIII. 137), Eurípides (*Cycl.* 77), en Platón (*Resp.* 359d 2; 386c 5 y 516d 5; *Euthph.* 4c 4 y 9 a 3), Aristóteles (*EE* 1245b 31), en DL (*Vit.* I. 45.4, en Luciano (*Sacr.* 4. 9, y *D Mort.* 26. 1 p.e.), en la *Antología* (5, 293, 12)
Chantraine: es un denominativo de θής que se aplica sobre todo al obrero agrícola. Schwyzer (I. 732) parte de θητ- y de la terminación -εύειν, que ya aparece en Homero.
Bailly, Chassang y Boisacq: travailler pour un salaire, être aux gages de qqn.
Chantraine: être salarié.
Ebeling: operam loco, mercede accepta servio.
Hofinger: louer son travail, être un serviteur à gages.
Frisk: Tagelöhner sein, um Lohn arbeiten.
LSJ: to be a serf or menial, serve for hire.
Ast: operas do mercenarias.
Schmidt: um Lohn, als Lohnarbeiter dienen.

Θητικός

Adjetivo que utiliza Aristóteles (*Pol.* 1247 a 21, p. e.) para designar al colectivo de los asalariados y de forma más genérica en *EN* 1125 a 2; en *Ath.* 7. 3, 8; 7. 4, 10; 7. 4, 15 y 7. 4, 17; en *Rhet.* 1367 a 32 etc., *Pol.* 1319 a 10 y 25 etc. Demóstenes usa este adjetivo una sola vez (XLIII. 54, 1), mientras que Luciano se vale del mismo repetidamente (*Fug.* 12, *J Tr.* 10. 15, p.e.).
Bailly y Chassang: de mercenaire. La classe des citoyens pauvres. Servile.
Frisk: zum Tagelöhner gehörig, knetisch.
LSJ: of or for a hireling menial.

Θλίβω

Verbo utilizado por Platón (*Tim.* 60c 4), Aristóteles (*EN* 1100b 28, p.e.), Aristófanes (*Vesp.* 1289, p.e.), Sófocles (fr. 120. 1), Teócrito (*Id.* XX. 4, p.e.), Plutarco (*Alc.* 25.1, 5, p.e.), Diógenes Laercio (*Vit.* IV. 37. 9 y X. 99, 8, p.e.), el Ps. Focílides (19), entre otros.

Schwyzler (I. 302-303) recoge el eólico y el jonio φλίβω, verbo que en ático es un presente en labial: θλίβω (I. 702). Chantraine, Beck y Frisk sostienen que se trata de un cruce entre θλάω y φλίβω. Frisk apunta, además, a un posible cruce con el presente τρίβω.

Bailly: serrer, comprimer...accabler.

Boisacq y Chassang: serrer, comprimer, écraser.

Chantraine: écraser, presser, accabler.

Ebeling: contundido, attero.

Frisk y Bauer: pressen, drücken.

LSJ y Beck: to press, squeezer, pinch... to be compressed.

Ast: constringo.

Ellendt: premo.

Ἰκέσιος

Adjetivo usado por los tres trágicos. Aparece en *Supp.* 347, 360 y 616 de Esquilo, p.e.; en *Ant.* 1230, *Ph.* 484 y 495 de Sófocles, y en *Med.* 710, *Heraclidae* 517 y *Suppl.* 39 (entre otros versos) de Eurípides.

Chantraine lo deriva de ἴκω. Para las formas nominales y verbales de esta familia con ἰ postula <*seik-. En cuanto a las que tienen una ī como ἴκω, podrían ser creaciones morfológicas del griego (cf. lituano *siekin*, *atsiekin*). Sobre ikētēs (< ἴκω) se forma el denominativo iketeúō.

Bailly: qui concerne les suppliants.

Boisacq: protecteur des suppliants.

Chantraine y Chassang: qui concerne le suppliant, suppliant.

LSJ: of or consisting of suppliants.

Ellendt: supplex.

Ἰκετεύω

Homero lo utiliza repetidamente (*Il.* 16. 574, *Od.* 7. 301, p. e.). También aparece en las obras de Hesíodo (*Sc.* 13, p.e.) y de Eurípides (*Med.* 338 y 854, entre otros ejemplos), por citar poetas. Es de uso muy frecuente entre los prosistas como Heródoto (I. 11, 16; III. 48, 15, p. e.), Platón (*Apol.* 34c 3, p.e.), Aristóteles (*Poet.* 1454 a 32, p.e.), Demóstenes (XXI. 7. 4, p.e.), Isócrates (*Plat.* 1.3, p.e.), Jenofonte (*Hell.* VI. 5, 23; *Mem.* I 5, 5, p.e.), Lisias (II. 15.4, p. e.) y DL (*Vit.* I. 95. 5), entre otros. Chantraine y Führer¹⁴² remiten a ikētēs (< ἴκω), del que sería un denominativo.

¹⁴² R. Führer, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.

Chantraine: supplier.
 Bailly y Hofinger: venir comme suppliant.
 Boisacq, Chassang y Chantraine: supplier.
 Ebeling: opem petens adsum, supplico.
 Frisk: Schutzflehender sein, auflehen.
 LSJ: ἵκω, to approach as a suppliant.
 Slater: beg.
 Ast, Rumpel y Betant: supplico.
 Sturz: supplicare diis, supplicem rogare homines.
 Wyttenbach: supplex sum.
 Ellendt: supplicor.
 Bauer: bitten.
 Führer: schutzflehend angehen. Bitten.

Ἰκετήριος

No es de aparición muy frecuente. Lo encontramos en las obras de Eurípides (*Iph. Aul.* 1216), Aristóteles (*Ath.* 43. 6, 2, p.e.), Menandro (*Misum.* 153, p.3.) y Luciano (*Tox.* 48. 8).
 Schwyzer (I. 465) expone que el sufijo -τήσιος/-τήριος lo utiliza especialmente el ático y que la formación primitiva sería sobre -τήρ, -τήρος.
 Bailly, Chassang y Chantraine: (de) suppliant.
 LSJ: of or fit for suppliants.

Ἰκέτης/ ἰκέτας

Homero también conoce este término (*Il.* 24 570, *Od.* 5. 450, p. e.) que utilizan asimismo Hesíodo (*Op.* 327, etc.), Píndaro (*O.* V. 19), los trágicos, Jenofonte (*Cyr.* IV. 6, 8), Platón (*Resp.* 393d 4, *Leg.* 730 a 7, p. e.), Demóstenes (XXIII. 85, 6 y *Epít.* 8. 8, p. e.), Aristófanes (*Lys.* 1139), Isócrates (*Panegírico* 59. 7 y 63.6, *Panath.* 194. 7, p.e.), Lisias (II. 11, 5), Menandro (*Monost.* 376, p.e.), DL (*Vit.* IV. 10, 2, p.e.). El femenino ἰκέτις lo encontramos en Heródoto (IX. 76).
 Schwyzer (I. 500) parte de un sufijo de agente - (ε)τᾱ/ᾶ, que aparece en términos como προίκτης, δέκτης, κλέπτης, etc. Chantraine recoge la serie ἵκω, ἰκνέομαι, ἰκάνω < *seik-. Aporta la comparación con el lituano *sikien*, *atsiekin* ("atteindre avec la main").
 Bailly, Boisacq, Chassang, Chantraine y Hofinger: qui vient en suppliant, suppliant.
 Ebeling: qui venit auxilium oraturus, supplex.
 Frisk, Führer y Bauer: Schutzflehender.
 LSJ: one who comes to seek aid or protection, suppliant.
 Slater: suppliant.
 Ast, Sturz, Ellendt, Rumpel y Betant: supplex.
 LSJ: of or fit for suppliants.

Ἰκετήσιος

Aparece en las obras de Homero, (*Od.* 7. 145 y 181, y *Od.* 13 213) y de Hesíodo (*Sc.* 85).

Bailly y Boisacq: protecteur des suppliants.

Chantraine: doblete de ἰκέσιος.

Ebeling: qui tuetur supplices.

LSJ: epit. for Zeus, as tutelary god of suppliants.

Führer: Beschützer der ἰκέται.

Ἰχανάω

Verbo utilizado por Homero (*Il.* 23. 300 y *Od.* 8. 288) que reaparece en Babrio (77. 2).

Schwyzler (I. 350) lo aproxima al antiguo indio *ihate*. Chantraine considera que se trata de una palabra antigua a la que se le ha buscado una etimología próxima a ἀχίη, sánscrito *ihate*, (“solicitar, desear”). Wakker¹⁴³ postula ἰχανάω e ἰσχανάω, que serían, ambos, formas deverbativas de ἰσχω.

Bailly y Boisacq: désirer.

Frisk: begehren, trachten, streben.

Wakker: etwas begehren.

Καθικετεύω

Aparece en autores como Eurípides (*Hel.* 1018 y *Or.* 324) y Plutarco (*Thes.* 17. 2, 5 y *Tim.* 4. 7, 1, p.e.).

Bailly: supplier, demander en suppliant.

Chantraine: cf. ἰκετεύω.

Chassang: supplier.

LSJ: to beg, pray.

Κακοεργός

Este compuesto lo usa Homero una sola vez (*Od.* 18. 54). Posteriormente lo hallamos, con la forma contracta κακοῦργος, en poetas como Sófocles (*Aj.* 1043 y *OT* 705, p.e.), Eurípides (*El.* 219, p.e.) y Menandro (*Dysc.* 258, p. e.), y prosistas como Platón (*Resp.* 421b 1, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1295b 7), Tucídides (I. 8, 2, p.e.), Lisias (XIII. 78, 4), Jenofonte (*Mem.* I. 5, 3, p.e.), Luciano (*Tox.* 29.2, p.e.), DL (*Vit.* III. 80, 1); en la *Antología* (11, 136) aparece también. Chantraine supone que los compuestos sobre κακός reposan sobre un término de etimología no establecida, palabra familiar y expresiva. Schwyzler (I. 423) también postula que parten de onomatopeyas y raíces reduplicadas, como sucede en casos del tipo βάρ-βάρ-ος, βυ-βός, βολ-βός, κα-κός, etc.

Bailly: pervers, malfaisant, malfaiteur.

Chantraine: malfaisant.

Chassang: méchant, criminel.

¹⁴³ G. C. Wakker, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.

Ebeling, Ellendt y Ast: maleficus.
LSJ: doing ill, villainous.
Betant: improbus, latro.
Sturz: noxius.

Κακοπαθεῖν

Verbo utilizado por Tucídides (II. 41; IV. 29), Jenofonte (*Mem.* II. 1, 17, p. e.), Aristóteles (*EN* 1096 a 1 y *Pol* 1255b 36, p.e.), Isócrates (*Plat.* 55. 6 y *Areop.* 57. 3, p. e) y Plutarco (*Luc.* 28.3, 7, p.e.) entre otros.
Bailly: être dans une mauvaise situation.
Liddell-Scott: to suffer ill...to be in distress.
Bétant: mala pati.
Chassang: être maltraité.
Ellendt: πάσχειν κακῶς.
Sturz: aerumnas perferre, laedi, malis vexari, offensionibus expositum esse.
Bauer: Unglück erleiden.

Κακοπαθῶς

Este adverbio aparece en Aristóteles (*Pol.* 1269b 10).
Bailly y Chassang: misérablement.
Liddell-Scott: miserably.

Κακόπατρις

Sólo hemos encontrado este término en los poemas de Teognis (193) y Alceo (fr. 37).
Bailly: d'ancêtres misérables, de basse naissance.
Chassang: qui a une mauvaise patrie.
LSJ: having a mean father, low-born.

Κακός

Adjetivo de utilización constante en ambos poemas homéricos (*Il.* 1. 284, 6 489, p. e. *Od.* 2. 236, 8 137, p. e), y que también aparece en las obras de Hesíodo (*Op.* 88, p.e.), Arquíloco (fr. 13. 6 West p. e.), Tirteo (fr. 11. 16 West), Solón (fr. 4. 27 West, p.e.), Focílides (fr. 6. 1 Adrados), Hiponacte (fr. 39 Adrados); Teognis (31, 101, 185, p.e.), Heródoto (III. 52, 24), Tucídides (II. 52, 3, p.e.), Jenofonte (*Hell.* VI. 5, 42, p.e.), Esquilo (*Th.* 698, p.e.), Sófocles (*Aj.* 532, p.e.), Eurípides (*Med.* 234, p.e.), Aristófanes (*Ach.* 156 y 829, *Nub.* 720, p.e.), Platón (*Resp.* 395e 7, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1267a 2, p.e.), Lisias (II. 19, 1, p.e.), Demóstenes (VII. 45, 6, p.e.), Isócrates (*In Call* 44.5, p.e.), DL (*Vit.* I. 60. 7, p.e.) y Luciano (*Symp.* 47. 6, p.e.) entre otros. La forma adverbial κακῶς formando perífrasis con el verbo πράττω la encontramos, p.e., en las comedias de Aristófanes (*Plu.* 861 y 900) y con el verbo πάσχω en la misma pieza (855).

Frisk lo interpreta como una palabra expresiva, sin etimología clara, quizá

proveniente de *κακκάω, emparentado con el antiguo iranio *kasu-* (“klein”). Chantraine afirma que su procedencia no está establecida, que se trata de un término familiar y expresivo. Boisacq compara κακός con el gótico *hauns* (“bas, humble”).

Bailly: mauvais, sordide... de bas origine.

Boisacq, Chassang y Hofinger: mauvais, méchant.

Chantraine: mauvais, de mauvaise qualité.

Ebeling y Rumpel: malus, vilis, turpis.

Frisk y Nordheider: schlecht, hässlich, böse.

LSJ: bad, ignoble.

Slater: wicked, slanderous, cowardly.

Ast y Ellendt: malus, ignavus.

Sturz: malus, improbus; τὸ κακόν calamitas.

Wytttenbach: malignus ad quid; τὸ κακόν: mala fortuna.

Bauer: schlecht, untauglich, minderwertig.

Κακότης / κακότης

Este sustantivo homérico (*Il.* 2. 368, 3 366, p.e., *Od.* 3. 175, 4. 167, p.e.) va a reaparecer en los poemas de Hesíodo (*Op.* 93, 287, p.e.), Tirteo (fr. 10. 10 West), Teognis (913) y Píndaro (*P.* II. 35); en los trágicos Esquilo (*Pr.* 1066), Sófocles (*El.* 236, *OC* 52), en la prosa de autores como Heródoto (II. 126, 1, III. 82, 17, p. e.), Tucídides (V. 100, 1), Platón (*Resp.* 364c 7, *Leg.* 718e 2, p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 1, 20, p.e.) y el Ps. Focílides (42) entre otros.

Chantraine recoge que se trata de un nombre de calidad cuyo origen no está establecido.

Bailly: mauvaise qualité, vice...misère, malheur.

Boisacq: vice, lâcheté...misère.

Chantraine: lâcheté, méchanceté...misère.

Chassang: méchanceté, malheur.

Ebeling: culpa, miseria.

Hofinger: état d'infériorité, adversité... misère.

Frisk: schlechte Beschaffenheit, Feigheit.

LSJ: misery, badness.

Slater: vicissitude.

Ast: pravitas, vitium.

Betant: ignavia.

Ellendt y Rumpel: malum, aerumna.

Nordheider: Untüchtigkeit, Versagen.

Κάματος

Sustantivo que utiliza Homero, donde se reitera en ambas epopeyas (*Il.* 4 230, 10 312, p.e. *Od.* 6. 2, 12 281, p.e.), también Hesíodo (*Op.* 177), Simónides, Teognis (925 p.e.), Píndaro (*P.* I. 17, *Hip.* fr. 99, p.e.), Eurípides (*Or.* 315, *Bacch.* 67, p.e.), Luciano (*Macr.* 22. 5, *Anach.* 7. 8, *Tox.* 12. 23, p.e.) el Ps. Focílides (162) y otros autores.

Schwyzzer (I. 343) lo explica como un vocablo formado con la vocalización de una sonante en α, que en grupos como αλα, αμα, αρα es secundaria. En I. 362 compara θάνατος: θνᾶτός, κάματος: κμᾶτός y resalta que comparten un significado común emparentado con la idea de muerte. Explica, en cuanto al sufijo -το/ᾱ, que es formativo de nombres (I. 501). Chantraine lo considera un nombre de acción, sobre κάμνω < *k^om-ez. En sánscrito aparece un *nomen agentis*, *sami-ta' r*. Frisk lo analiza como un sustantivo verbal formado sobre el presente κάμνω.

Bailly y Boisacq: travail pénible, effort.

Chantraine: effort, travail.

Ebeling, Rumpel y Ellendt: labor, aerumna.

Chassang: peine, travail.

Hofinger: fatigue, travail pénible.

Frisk: Mühe.

LSJ: toil, trouble, labour.

Slater: effort, trouble.

Nordheider: Ermattung, Müdigkeit.

Κάμνω

Presente en los poemas de Homero, aunque sólo en cuatro ocasiones: tres en la *Iliáda* y una en la *Odisea*. (*Il.* 5. 797, p.e.. *Od.* 12. 280). También en los textos de Heródoto (*I.* 197, 8, p.e.), Esquilo (*Supp.* 825, p.e.), Sófocles (*Ph.* 282, p.e.), Eurípides (*Hec.* 306, p.e.), Aristófanes (*Nub.* 415, p.e.), Platón (*Resp.* 431c 6 y 8, 489b 9; *Leg.* 720e 1, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1287b 1, p.e.), Lisias (*VIII.* 10, 3, *XIV.* 14, 2, p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 2, 10, *Oec.* 15. 9, 4, p.e.), Demóstenes (*De cor.* 243. 3, p.e.), DL (*Vit.* VI. 4, 7, p.e.) y Luciano (*Icar.* 11. 15, p.e.), entre otros.

Schwyzzer (I. 693) lo entiende como un presente temático que ya aparece en los textos homéricos y pertenece a la familia de κάματος; lo relaciona con el antiguo indio *çamnite*. Chantraine sostiene que este presente temático encubre un antiguo atemático del tipo de δάμνημι, como lo prueba el sánscrito *sámnite*, término aportado por Frisk al analizar la palabra.

Bailly, Chassang y Boisacq: travailler, prendre de la peine, se fatiguer.

Chantraine: se fatiguer, être fatigué.

Ebeling, Betant, Ellendt y Ast: laboro.

Frisk: sich mühen.

LSJ: to work.

Slater: labour, be in distress.

Sturz: fatigari... aegrotare.

Wytttenbach: moereo, deficio, laboro, opus facio, aegroto.

Nordheider: müde warden, sich abmühen.

Rumpel: laboro, affligor.

Κατατοκίζω

Con el significado de “arruinar por medio de la usura” lo emplea Aristóteles en *Pol.* 1316b 16.

Schwyzer relaciona τοκ- con el presente reduplicado *τί-κτ-ω (I. 266), procedente, a su vez, de *τί-τκ-ω (I. 289), por metátesis. También Frisk y Chantraine asocian τοκίζω con τίκτω, del que es un denominativo con vocalismo o de etimología oscura. Frisk postula “gebären, erzeugen” para τίκτω.

Bailly y Chassang : ruiner par l’usure.

Chantraine : pratiquer l’usure.

LSJ: to beggar by usurious interest. Pass. to be thus beggared.

Κατατρύχω

Este verbo compuesto se encuentra tres veces (*Il.* 17. 225; *Od.* 15. 309 y 16. 84) en los poemas homéricos. Teócrito (*Id.* I. 78), Eurípides (*Med.* 1100) y Luciano (*Dips.* 4. 7 y *Herm.* 77. 14) vuelven a usarlo.

Schwyzer lo explica con los presentes temáticos con velar (I. 702 y 685), del tipo de νήχω, ψύχω, etc. con vocal larga ante consonante.

Bailly y Chassang: briser, user, fatiguer.

Chantraine: cf. τρύχω.

Ebeling: attero, exhaustio.

Frisk: aufreiben, erschöpfen, quälen.

LSJ: wear out, exhaust.

Sturz: debilitare, conficere.

Κεῖμαι

Aparece repetidamente en las epopeyas homéricas (*Il.* 2. 721, 13. 565 p.e. *Od.* 2. 102, 14. 291, p.e. y *Sc.* 253, p.e.), en las tragedias de Esquilo (*Ag.* 1581, p.e.), Sófocles (*Aj.* 1306, p.e.) y Eurípides (*Hel.* 1065, p.e.) y en los versos de poetas como Teócrito (*Id.* XVI. 23, p.e.); en los textos de prosistas como Heródoto (I. 68, 20, p. e.), Tucídides (III. 82, 6, p. e.), Platón (*Resp.* 592 a 11; *Leg.* 697b 4, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1271b 33, p. e.), Jenofonte (*Mem.* IV. 4, 21, p.e.), Demóstenes (XXI. 57, 1; XXIV. 193, 2, p.e.), DL (*Vit.* VI. 11, 6, p.e.) y Luciano (*Nigr.* 2. 11, p.e.), entre otros muchos autores.

Frisk remite al micénico *ke-ke-me-na*, antiguo indio *séte*, avéstico *saete*, hetita *kitta*, -*ri*, gótico *haims* (“Dorf, Heim”), letón *sàime* (“Familie”). Ebeling parte de un radical *ki-*, similar al sánscrito *çi-*. Schwyzer (I. 679) lo interpreta como un presente radical atemático monosilábico y lo compara con el antiguo indio *çéte*, el avéstico *saete*, el hetita *kitta*, *kittari*. La raíz indoeuropea que postula es **ke[j]nt*> (ἐ)κέατο. Κεῖται <**ke[j]etai*. Beck propone una raíz **kei-*. Bailly: être étendu... se trouver dans tel ou tel état.

Boisacq: être couché, reposer.

Chantraine y Chassang: être couché, être placé, se trouver.

Ebeling: iacere, quiesco.

Hofinger: être gisant, être couché ou placé.

Frisk y Bauer: liegen, sich befinden, stattfinden.

LSJ: to be laid. Κακὸν κεῖσθαι: lie in misery.

Slater: lie.

Ast, Betant, Rumpel y Sturz: iaceo.

Beck: to lie, to be situated.

Κτάομαι

Aparece en las epopeyas homérica (*Il.* 9. 400, 15. 558 p.e., *Od.* 20. 265) y hesiódica (*Op.* 437, p.e.), en las obras de Sófocles (*Aj.* 1121, *Ph.* 670, p.e.), Eurípides (*El.* 1131, *Med.* 1047, *Suppl.* 450, p.e.), Aristófanes (*Av.* 379, p.e.), Platón (*Men.* 78c 7, *Leg.* 731 a 7, p.e.), Jenofonte (*Oec.* 12. 3, 5, p. e.), Demóstenes (XII. 26, p.e.), Lisias (II. 62, 2, p.e.), Isócrates (*Aegin.* 7. 2, p.e.), Luciano (*Dem.* 11. 6, p.e.) y DL (*Vit.* V. 54. 8, II. 84, 13, p.e.), entre otros.

Schwyzler postula (I. 676) una raíz común con κτήμα (I. 325) que aparece en κτήνος, κτέαρ, en antiguo indio *ksáyati*, antiguo iranio *hsâpra*, etc. De forma muy semejante argumenta Chantraine, que aporta κτέαρ, κτέατα, κτέανα y supone que *κτῆ-αρ o *κτῆ-ἦαρ estarían integradas en este grupo heteróclito. Ebeling propone un radical *ska-*; sánscrito *kshi*, *kshayati*. Y recoge que algunos gramáticos aceptan κτι-, κτίζω.

Bailly: acquérir, gagner pour soi.

Boisacq: acquérir, posséder.

Chantraine, Chassang y Hofinger: se procurer, acquérir, posséder.

Ebeling: mihi comparo, possideo (perf.).

Frisk y Bauer: erwerben, gewinnen, erlangen.

LSJ: to procure for oneself.

Slater: acquire, win.

Ast y Betant: acquiro... possideo.

Sturz: sibi parare, acquirere.

Wyttenbach: acquiro.

Λατρεία

De uso poco frecuente, aparece entre los poetas trágicos (Esquilo, *Pr.* 966, Sófocles (*Tr.* 830 y *Aj.* 503 y Eurípides, *Tr.* 823 y *Phoen.* 255) y en los textos de algunos prosistas, como Platón (*Apol.* 23c 1 y *Phaedr.* 244 e 2), Luciano (*Merc. cond.* 23. 5), DL (*Vit.* IX. 65. 2) y Plutarco (*Rom.* 19. 9, 3, p.e.), entre otros.

Bailly: service, service de gens à gages, service de mercenaire.

Boisacq: service de mercenaire.

Chantraine: fait de servir.

Chassang: servitude, esclavage, service mercenaire.

Frisk: Dienst, Gottesdienst.

LSJ: the state of a hired labourer, service.

Ellendt: famulitium, servitus.

Bauer: Gottesdienst.

Λατρεύς

Aparece en Licofrón (*Alex.* 393).

Bailly y Chantraine: serviteur à gage.
Boisacq y Chassang: mercenaire.
Frisk: Lohndiener.
LSJ: hired servant.

Λατρεύω / λατρύω

Utilizados por Solón (fr. 13. 48 West) y también por Esquilo (*Pr.* 968), Sófocles (*Tr.* 35 y *OC* 105) y Eurípides (*Ion* 152), Jenofonte (*Cyr.* III. 1, 37 y *Ages.* VII. 2, 4) y Luciano (*Nigr.* 15. 5 y 23. 16), entre otros.

Según Chantraine, se trata de un denominativo de λάτρον, que en eleo aparece como λατρείω. También Frisk y LSJ reconocen esta variante dialectal. A la misma raíz pertenecen λάτρις, λάτριος, λατρεύς. Frisk remonta la etimología al indoeuropeo **le(i)* (“gewähren, Besitz”), antiguo indio *ratí*, latín *latro* (“Mit soldat, Söldner”), lituano *lieta*. Chantraine propone que a partir de *latro* puede postularse *λάτρων y afirma que la etimología griega del término es desconocida. LSJ propone *λατρηFyω > λατρεύω por metátesis cuantitativa.

Bailly: être servituer à gages

Boisacq: servir.

Chantraine: servir pour un salaire.

Chassang: servir, être esclave, serviteur, mercenaire.

Frisk: (um Lohn) dienen.

LSJ: work for hire, to be in servitude, serve. Para λατρείω: render as offering.

Sturz: servire.

Bauer: dienen.

Ellendt: servio.

Λάτριος

Solamente hemos encontrado este vocablo en un poema de Píndaro (*O.* X. 28) y en una referencia del astrólogo Manetón (*I.* 275).

Bailly: qui concerne les serviteurs ou le service à gages.

Frisk: zum Lohnarbeiter.

Chassang: serviteur, de mercenaire.

Λάτρις

Aparece por primera vez en el *corpus* teognídeo (1302 y 1486) y también la utilizan, entre los poetas, Sófocles (*Tr.* 70, p.e.) y Eurípides (*Suppl* 639 y *Rh.* 715, p.e.) En la prosa no es habitual, y hemos encontrado sólo un ejemplo en la *Política* aristotélica (1255 a 38).

Bailly y Boisacq: serviteur ou servante à gages, mercenaire

Chantraine: serviteur, servante.

Chassang: mercenaire, esclave.

Frisk: Lohnarbeiter (in), Dienstmädchen.

LSJ: hired servant, slave, handmaid.

Ellendt: famulus, servus.

Λάτρον

La utilización de esta palabra como “salario” se encuentra en Esquilo (*Suppl.* 1011).

Según Chantraine este término proviene del griego del NO y su origen es desconocido.

Bailly: salaire, remuneration.

Boisacq y Chassang: salaire.

Chantraine: paiement.

Frisk: Bezahlung, Vergütung (μισθός en A. *Suppl.* 104).

LSJ: pay, hire (μισθός en Suid., *EM* 557-35)

Slater: λάτριος, slavish, menial.

Λεπτόγειος / -εως

Este término lo emplean Tucídides (I. 2.5) y Teofrasto (*C.P.* 3.6.8) .

Schwyzler recoge la forma λεπτόγεως. Chantraine afirma que se trata de un adjetivo formado sobre un verbo λέπω, que carece de correspondencias con otras lenguas.

Bailly: au sol maigre (λεπτός, γαια; λυπρόγεως).

Boisacq: λεπτός, mince, menu, grêle, petit.

Chantraine: au sol pauvre.

Chassang: dont le sol est maigre.

Frisk: barren Land.

LSJ: of a thin or poor soil.

Betant: cuius solum tenue est.

Λέσχη

Su utilización se remonta a la épica, tanto en *Od.* 18. 329, como en la obra de Hesíodo (*Op.* 493 p.e.); asimismo se sirven del término Esquilo (*Ch.* 665) y Eurípides (fr. 473. 3), a quien cita DL (*Vit.* III. 63. 13). Este autor vuelve a emplear el vocablo en IX. 17. 7. También lo hemos encontrado en una obra de Luciano (*Imag.* 7. 21) en algunos textos de Pausanias (III. 14. 2 p.e.), y de Plutarco (*De def. orac.* 412 D 6, p.e.).

Todos los léxicos coinciden en proponer una formación indoeuropea **lékhs-ka* emparentada con λέχος, *λεχομαι. Chantraine la relaciona con términos referentes a la conversación, p. e. ἔλλεσχος (Heródoto, I. 153) “qui fournit matière à conversation”. Boisacq propone **legzha* y menciona el verbo λεσχάζω, “bavarder”, en Teognis.

Schwyzler postula un sufijo -σκο / σκα que aparece en verbos tipo βόσκω o ad adjetivos como ἄρεσκος. Λέσχη < λεχ-σκα. Asimismo se relaciona la λέσχη con la tumba. G. C. Wakker es explícito al respecto : “λέσχα, totenbett, grab, das Ort / Helle / Raum zum Aufenthalt / Plaudern, Herberge (bes. für Bettler u. arme Leute) ”.

Bailly: sorte de parloir ou de lieu d’ asile où les voyageurs, les mendiants pouvaient passer la nuit.

Chantraine: lieu du village où l' on se rend pour s' y reposer et dormir [notamment les mendiants].
 Boisacq: lieu couvert accessible aux mendiants pendant la nuit.
 Ebeling: Sprechhalle, Plauderort.
 Hofinger: local public servant de refuge, de lieu de repos et de conversation.
 Frisk: Raum od. Gebäude zu müssigem Aufenthalt, unterhaltung, Gespräch, Plaudern.
 LSJ: couch, longing place, resort of idlers or beggars.
 Ellendt: sermo, colloquium.
 G. C. Wakker: Ort zum liegen, bzw. wo man ein Lager findet.

Λευγαλέος

Adjetivo que se encuentra en los poemas de Homero (*Il.* 9. 119, 21. 281, p.e. *Od.* 2. 61, 16. 273) y de muy poco autores más, entre los que hemos hallado algún ejemplo en Sófocles (fr. 785. 1) y Plutarco (*De soll. an.* 965 E 11).
 Schwyzer (I. 484) postula -αλέο. Chantraine se inclina por una pareja arcaica: λευγαλέος / λυγρός. No existe evidencia de λεύγος, pero la familia aparece en el latín *lugeo*, *luctus*, *lugubris*. Ebeling también recoge la raíz griega λυγ- y la coteja con el latín *lugeo*, *luctus*.
 Bailly, Boisacq y Chantraine: malheureux, digne de pitié, triste.
 Chassang: triste, misérable.
 Ebeling: miser, miserabilis, turpis.
 Hofinger: funeste, douloureux, pénible.
 Frisk: elend, unglücklich, kläglich.
 LSJ: in sad or sorry plight, wretched, pitiful.
 Führer: jämmerlich, erbärmlich, kläglich, leidvoll.

Λιμός

Sustantivo presente en los textos homéricos (*Il.* 19. 166 y 354; *Od.* 5. 166, 12. 332); en los de Hesíodo (*Th.* 227 p.e.), Hiponacte (fr. 133 Adrados); Teognis (605); Píndaro (*I.* I.49), Heródoto (I. 94, 16; VII. 171, 7 p.e.), Aristófanes (*Plu.* 562, 1174), Menandro (*Mon.* 228 y 446), Tucídides (I. 112,4; IV.2,3, p.e.), Eurípides (*El.* 371, *Cycl.* 135), Plat. (*Resp.* 416 a5, p.e.), Jenofonte (*Mem.* I. 4, 13; *Oec.* VII. 41, 6), DL (*Vit.* VI. 86. 12 y VI. 69, 9, p. e.), etc.
 Schwyzer (I. 492) analiza el sufijo nominal de acción -μο-, presente en términos como δῆμος, βωμός, ζωμός. Chantraine lo compara y relaciona con el lituano *liesas* ("flaco") y *leinas* ("fino"). Frisk sostiene que fuera del griego no hay correspondencias, como no sea en el osco *limu* o el lituano *liesas*, quizá emparentadas todas ellas con λοιμός. Boisacq también apuesta por el parentesco entre λιμός / λοιμός ("peste") y lo compara con el latín *letum*.
 Bailly: faim, besoin de manger, famine, inanition.
 Boisacq: faim.
 Chantraine, Chassang y Hofinger: famine, faim.
 Ebeling, Betant, Ellendt, Rumpel y Ast: fames.
 Frisk, Führer y Bauer: Hunger, Hungersnot.

LSJ y Slater: hunger, famine.

Λιπερνής

Arquíloco es el autor que utiliza este vocablo. (fr. 109 West, 159 Adrados).

Chantraine y Frisk parten de un verbo denominativo λιπερνέω, y remiten a Suidas: λιπερνούοντας· πενιχρούς. También recogen λιφερνούοντας, epíteto de στάχνας, paralelo a ἀσθενείς. El sentido es incierto y el significado de “huérfano” debe ser secundario. La etimología es oscura. Frisk apunta un femenino -ῆτις y menciona que Suidas lo hace sinónimo de πτωχή. En cuanto a λιφερνούοντας, la sitúa en paralelo con ἀσθενείς. El EM y Suidas le dan una primera acepción de “pobre”, originariamente “arruinado”, salido de la noción de que alguien ha perdido la recolección o las tierras de labor; παρὰ τὸ λείπεισθαι ἐρνένων, ὃ ἐστὶ φυτῶν. Hesiquio: ὁ ἐκ πλουσίου πένης. Si se acepta λιπερνέω. Todos coinciden en que la -τ sería secundaria y daría un tema como χερνής, χερνήτης. Schwyzzer resalta que es un término posthomérico (I. 442, 2), compuesto a partir del aoristo λιπο-. No está claro λιπερνητ- a partir de λιπερνέω, por ἔρνος. Chassang parte de λιπεῖν y φέρνη.

Bailly: pauvre, misérable.

Chantraine y Chassang: pauvre.

Boisacq: abandonné, banni, proscrit.

Frisk: arm, verlassen, verwaist.

LSJ: λιπερνέω: to be poor.

Λίσσομαι

Verbo que se repite varias veces en los textos homéricos (*Il.* 1. 174, 19. 305; *Od.* 2. 210, 4. 328) y del que se sirven Píndaro (*P.* 4. 207, *N.* 3. 1, p.e.), Sófocles (*Ant.* 1230, *Aj.* 368, p.e.), Aristófanes (*Pax* 382), Eurípides (*Alc.* 202, *Hipp.* 312, p.e.), Platón (*Resp.* 393a 4) y Luciano (*Syr. D.* 18.8, p.e.) entre otros.

Schwyzzer (I. 685) afirma que pertenece a los presentes radicales temáticos en -ι, como el homérico λίτομαι. La forma λίσσομαι (I. 715) procede de un presente no reduplicado. Chantraine postula *λίF-γομαι y sostiene que su etimología es oscura. El griego λίσσομαι tiene como correspondencias el lituano *ly-testi* (“tocar”), el latín *litare* (“hacer un sacrificio”). Boisacq y Frisk proponen *λί-τγομαι, λίτομαι. Frisk no ve clara la etimología de esta palabra, con la que cree, asimismo, que pudiera relacionarse el lituano *liesti*, *lyteti*.

Bailly: demander avec instance.

Boisacq y Chassang: prier, supplier.

Chantraine: supplier.

Ebeling y Ast: oro, obsecro, supplico, precor.

Frisk y Wakker: bitten, flehen.

LSJ: to beg, pray, entreat, beseech.

Slater: entreat.

Ellendt y Rumpel: precor, supplicor.

Λογία

Se trata de un término neotestamentario. De la misma raíz que λέγω.

Bailly: collecte pour les pauvres.

Chassang: collecte.

LSJ: a collect for the poor.

Λυμαίνομαι

En los poemas de Homero hallamos el compuesto ἀπολυμαίνομαι (*Il.* 1. 313 y 314). El simple, lo utilizan muchos autores de todas las épocas y todos los géneros literarios: Esquilo (fr. 44 A. 697 a3), Eurípides (*Bacch.* 354 y 362, p. e.), Aristófanes (*Eq.* 1284, p.e), Menandro (*Monost.* 553, p.e.), Heródoto (III. 16 y VIII. 15, p.e.), Tucídides (V. 103, 2), Jenofonte (*Mem.* III. 14, 1; *Oec.* III. 11, 1, p.e.), Aristóteles (*EN* 1100b 28, p.e.), Demóstenes (*Phil.* III. 312, *De cor.* 267. 3, p.e.), Lisias (XIII. 64 y XXVIII. 15, p.e.), Isócrates (*De pace* 46. 4, *Panegí-rico.* 175. 11, p.e.), Libanio (*Ep.* 1404. 1; *Or.* 21. 18, p.e.), entre otros. Jenofonte utiliza el compuesto καταλυμαίνω (*Oec.* VI. 4-8, p.e.).

Schwyzler parte del neutro λῦμα. Ἀπολυμαίνομαι (I. 724) es un presente con raíz en ν- como ποιμαίνω, κερδαίνω etc. Los frecuentativos en -μαίνω se forman sobre temas en -μα (πημαίνω, ὀνομαίνω...). O'Sullivan sostiene que λῦμα proviene de un verbo perdido cuya raíz aparece en el latín *polluo* y que de ahí se derivarían (ἀπο)λυμαίνομαι y λύθρον.

Chantraine lo interpreta como denominativo de λύμη.

Bailly y Boisacq: souiller, ruiner, maltraiter.

Chantraine: nettoyer... maltraiter, outrager.

Chassang: détruire, ruiner.

Frisk: sich abwaschen, reinigen.

LSJ: λύμη to treat with indignity, to outrage.

Betant: perniciem afferre.

Sturz: nocere, damna inferre.

Ellendt: nocere.

Bauer: schaden, beschäftigen, verderben.

O'Sullivan: dirt.

Λύμη

En *Il.* 14. 171 y 1314 se encuentra λύμα. Heródoto (II. 121 y VI. 12, p. e.), Sófocles (*El.* 1195 y 1196, *OC* 805), Eurípides (*Hel.* 1099), Platón (*Leg.* 919c 6), Aristóteles (*EN* 1117 a 21), Jenofonte (*Oec.* V. 6, 4) y Luciano (*Anach.* 26. 18 y *Pseudol.* 16. 4), entre otros autores, utilizan igualmente este término.

Chantraine postula la pareja λύμα / λύμη, sobre una raíz atestiguada en latín *polluo*, *lutum*, y el irlandés *loth* ("basura"). Ebeling recoge una raíz λν-, presente en λύμα (cf. λούω *luo*, *lavo*. Curt. *Et.* 368) y λύμη. La compara con el anti-guo indio *loth* y el latín *lustrum*.

Bailly y Chassang: mauvais traitement... ruine, perte.

Boisacq: λύμα, souillure, ordure, malheur.

Chantraine: devastation, mauvais traitement.

Ebeling y Ellendt: sordes.
Frisk: Misshandlung.
LSJ: brutal outrage, maltreatment.
Ast: detrimentum.
Sturz: devastation, detrimentum.

Λύπη

Aparece en Esquilo (Ag. 791p.e.), Sófocles (Ph.67 y 404 p.e.), Eurípides (Alc. 1122, Med. 1113, p.e.), Heródoto (VII. 16, 10 y VII. 152, 16), Platón (Phil. 31c, p.e.), (Isócrates (Sobre la paz 128, Ad. Dem 21. 4, p. e.), Jenofonte (Hell. VI. 2, 36, Mem. III. 9, 8, p.e.), Lisias (II. 74, p.e.) y DL (Vit. II. 98 y VII. 111, p. e.) entre otros autores.

Chantraine lo asocia, aunque admite que puede ofrecer dudas, con el sánscrito *lumpāti* ("romper"). De λύπη se deriva el sustantivo λυπρότης, como también sostiene Boisacq, que enumera la serie λύπη, λυπηρός, λυπρότης, λυπέω. Para Frisk se trata de un nombre verbal con el que compara el lituano *lūpti* y el antiguo indio *rujati*. Tampoco ve clara la etimología de este término. Ebeling supone una raíz λυπ- para λύπη y λυπηρός, y los pone al lado del sánscrito *lup*, *lum-pa-ni* (latín *frango*). Así pues, el griego λύπη y el latín *rumpo* vendrían de un tronco común.

Bailly: peine, situation ou condition pénible.

Boisacq: chagrin.

Chantraine: souffrance du corps, tristesse.

Chassang: douleur, tristesse.

Frisk: Kummer, Trauer, Schmerz.

LSJ: pain of body, sad condition.

Ast: aegritudo, dolor.

Betant y Sturz: moeror, tristitia, molestia.

Ellendt: dolor animi.

Λυπηρός

Adjetivo utilizado por Heródoto (V. 106, p. e.), Sófocles (El. 577 p.e.), Eurípides (Hipp. 796, etc.), Tucídides (VI. 16), Demóstenes (Phil. IV. 58. 7, De cor. 5. 4, p.e.), Timocles (fr. 6. 4 K. & A.), Jenofonte (Cyr. VII. 5, 82, Mem. I. 7, 3, Oec. IX. 12, 3, p.e.), Platón (Leg. 733b, p.e.), Aristóteles (EN 1116a 15), Isócrates (Ad Dem. 31. 7, Oec. IX. 12, 3, p.e.), Luciano (Herm. 69. 24 y D Mort. 1. 11, p. 3.), entre otros. En la obra de DL encontramos el adverbio λυπερῶς (Vit. II. 96, 1).

Adjetivo formado sobre λύπη, según Chantraine y Frisk.

Bailly: affligeant, triste.

Boisacq: affligeant.

Chassang: triste.

Chantraine: douloureux, pénible.

Ebeling: λύπη λυπηρός, λυπρός, miser, exilis.

Frisk: kummervoll, traurig, schmerzlich (igual para λυπρός).

LSJ: painful, causing sorrow / pain.

Ast: acerbus, tristis.

Betant y Sturz: molestus.

Ellendt: gravis, molestus.

Bauer: betrübend, schmerzlich.

Λυπρός

Aparece en *Odisea* 13. 243, en las tragedias de Eurípides (*Alc.* 273 y *Med.* 302, p. e.), en alguna obra de Luciano (*Podagr.* 16), DL (*Vit.* VI. 87, X. 4. 6, p. e.), etc.

Ebeling considera que este adjetivo es de formación secundaria, sobre el modelo de λυγρός.

Bailly y Boisacq: triste.

Chantraine: en mauvais état.

Chassang: misérable.

Ebeling: miser, exilis.

LSJ: wretched, poor, sorry... offensive.

Mader: kummervoll, traurig, armselig.

Λυπρότης

Lo hemos encontrado en la obra de Estrabón (*Geog.* II. 5, 32; III. 4, 13).

Bailly: maigreur du sol.

Chantraine: pauvreté du sol.

Frisk: Kargheit.

LSJ: poverty (of land).

Λυπρόχωρος

Término que utiliza Estrabón (*Geog.* IX. 4, 11).

Bailly: au sol maigre.

Boisacq: λυπρός, triste.

Chassang: dont le sol est maigre, stérile.

Chantraine: cita λύπη, λυπηρός, douloureux, pénible, λυπρόγεως.

Frisk: λύπη, Kummer, Trauer, Schmerz, λυπρόχωρος, βίος.

LSJ: λυπρόγαιος.

Μαίωμαι

En Homero están atestiguadas sólo formas participiales (*Il.* 4. 73, 22. 186, p.e., *Od.* 17. 286, 24. 487); posteriormente decae su uso y sólo lo hemos hallado en los textos de Hesíodo (*Op.* 534), Píndaro (*P.* XI. 51, p. e) y Aristófanes (*Vesp.* 1232).

Chantraine, Ebeling y Frisk proponen que reposa sobre *μάσ-γο-μαι, para la que no encuentran ninguna etimología plausible.

Bailly, Chassang y Boisacq: chercher avec ardeur.

Ebeling, Ellendt, Rumpel y Ast: quaero, peto.

Chantraine y Hofinger: rechercher, poursuivre.

Frisk: tasten, berühren, untersuchen, aussuchen... streben, trachten.

LSJ y Slater: to endeavour, to seek after, seek for.

Μάργος

En los poemas homéricosse repite en cuatro ocasiones (*Il.* 5. 882; *Od.* 16. 421, 18. 2 y 23. 11) y también lo utilizan Hesíodo (*Fr.* 239. 2), Teognis (581 y 1301), Esquilo (*Supp.* 741, *Eum.* 67, p.e.), Eurípides (*Cycl.* 310, *El.* 1027 y *Her.* 1082), Platón (*Leg.* 792e 5). Sobre este término se han creado un denominativo que aparece en los epinicios de Píndaro (μαργούμενος en *O.* I. 52) y dos sustantivos, μαργότης y μαργοσύνη. El primero lo usan Sófocles (*fr.* 846. 2), Eurípides (*Andr.* 949) y Platón (*Tim.* 72e 6), y el segundo Teognis (1271). Para el compuesto γαστρίμαργος remitimos a γαστήρ.

Chantraine propone para explicar este término un nombre, probablemente popular, sin etimología. Frisk tampoco ve claro su origen. Schwyzer y Ebeling lo emparentan con el verbo μαργαίνω. Ebeling apunta una raíz *marg- que en latín equivale a *tero*, *stringo*.

Bailly y Chassang: dérégulé, insensé, fou, furieux, insolent, glouton, vorace.

Boisacq y Hofinger: fou, furieux, insolent, libertin, glouton.

Chantraine: emporté d'une violence furieuse, glouton, vorace.

Ebeling: tumidus, vesanus, mente captus.

Frisk: verrückt, rasend.

LSJ: greedy, gluttonous.

Slater; intemperate.

Ast: insanus.

Μειονεκτέω

Verbo empleado por Jenofonte de manera repetida (*Ages.* 4. 5; *Hier.* 2. 1 p.e.) y que asimismo encontramos en Luciano (*Dear Ind* 4. 19 y 12. 10).

Chantraine: se trata de un verbo compuesto sobre el comparativo de μέγας.

Etimológicamente se deriva de un radical *mei- atestiguado en el sánscrito *miyat*, “disminuir”. Para el micénico quizá hay que suponer *meiw-ijos, y para el griego, alfabético, *meiw-yos.. *Mineumi con alternancia -eu/ u- tendría su correspondencia en el latín *minuo*, griego μινύω > μινύθω y sánscrito *mināti*.

Bailly: avoir moins qu'il faudrait, être pauvre.

Boisacq: avoir trop peu.

Chantraine: manquer de, être désavantagé.

Chassang: avoir moins.

Frisk: kleiner, « den Kürzeren ziehen, im Nachteil sein. »

LSJ: to have too little, to be poor.

Sturz: minus habere, inopem esse, carere.

Μεταίτης

Como “mendigo” lo usa Luciano (*Men.* 15).

Schwyzzer lo analiza como derivado de un presente compuesto con μετα-, μεταίξειν, que aparece en *Od.* 16. 362. Chantraine cita el eolio αἵτημι, constituido a partir de la raíz *ai-, presente en el tocario ai- (“dar”) y en el hetita p-ai.

Bailly y Chassang: mendiant.

Boisacq: αἵτης mendiant.

LSJ: beggar.

Μινύθω

Se repite muchas veces en los poemas homéricos (*Il.* 15. 492, 20. 242, p. e., *Od.* 4. 374, 14. 17, p.e.); también lo usan Hesíodo (*Op.* 6, p.e.), Esquilo (*Th.* 921 y *Eum.* 369) y Sófocles (*OC* 686).

Schwyzzer (I. 697) remite al latín *minuo* y (I. 703) y menciona que ya en la poesía de Homero aparece este sufijo -ύθω en el verbo βαρύθω. Chantraine duda de la existencia de un presunto *μινυς, de donde el latín *minuo*. Se trataría, más bien, de un presente en -vu- con un infijo nasal en -θω. En sánscrito aparece *minati*, en griego μέλων, en micénico *mewijo*. Frisk sostiene que, a partir del indoeuropeo *minu-s, sería una formación del tipo de *φθίνF-ω o del adjetivo *μίνυς. El latín *minu-o* responde a esta formación.

Bailly y Boisacq: diminuer, amoindrir, affaiblir.

Chantraine y Chassang: diminuer, détruire.

Ebeling: commino, debilito.

Hofinger: diminuer.

Frisk: geringen werden.

LSJ: to make smaller...decrease, decay.

Ellendt: minuo, exaresco.

Μισθός

Término que se reitera en las epopeyas homéricas (*Il.* 10. 304, 21. 457 p.e., *Od.* 4.525, 18. 358, p.e.); reaparece en los dísticos de Teognis (434), en las obras de Heródoto (VIII. 137), Píndaro (*P.* III. 55) y llega hasta Luciano (*Nigr.* 25, *Demon.* 31. 1, p.e.), pasando por Sófocles (*Tr.* 560, *Ant.* 221, p.e.), Eurípides (*Andr.* 609, *Hec.* 818, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1296a 5, 1293a 5 p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 8, 1), Isócrates (*De pace* 129, p.e.), Plutarco (*Rom.* 17. 2 y *Sol.* 22. 4, p.e.), (Ps.Focílides (19), etc. El verbo simple μισθώω y el compuesto ἐκμισθώω aparecen en las obras de diversos autores, como Tales (Estobeo, Curtius & Hense III, p. 118. 3), Aristóteles (*Pol.* 1259), Platón (*Leg.* 697e 3), Demóstenes (*De corona* 131, p.e.), Isócrates (*De pace*, *Panegírico*, *Areopagítico* 32), DL (*Vit.* I. 26. 8, p.e.), Luciano (*Icar.* 29. 25) y Ateneo (*Deipn.* II. 2, 114), p.e.

Chantraine enumera el sánscrito *midha*, el gótico *mizdo* (“salario”). Su sentido original es “recompensa.” De él se deriva μισθωτός. Frisk recoge que aparece en muchas lenguas, a partir del indoeuropeo *mizdhó-. Así, antiguo indio *midhám*; iranio *mizda*; germánico *mizdo*.

Bailly, Boisacq y Hofinger: salaire, gages, paye.

Chantraine y Chassang: recompense, salaire, solde.

Ebeling, Ellendt y Ast: merces, praemium.

Frisk: Lohn, Sold, Miete, Belohnung, Tegelohn.

LSJ: pay, hire.

Slater: fee, reward.

Betant, Rumpel y Sturz: merces, stipendium.

Μισθωτός

Con la acepción de “mercenario” aparece en la *Historia* de Heródoto (III. 45, p.e.), Tucídides (V.6); como “servidor a sueldo” lo usan Aristófanes (*Av.* 1152), Platón (*Resp.* 371e, *Pol.* 290 a, *Leg.* 697e 3, p.e.), Jenofonte (*Symp.* IV. 4, 4), Isócrates (*De pace* 47. 8 y 82. 8), Luciano (*Merc Cond* 36. 9), Plutarco (*Cim.* 10. 9, 8, *Gracch.* 35. 2, p. e.), entre otros.

Bailly: pris à gages, mercenaire...serviteur à gages.

Chantraine y Chassang: loué, mercenaire.

Frisk: mit Sold versehen, gemietet, Mietling, Tagelöhner.

LSJ: an hireling, hired servant.

Betant: mercede conductus.

Μισόπτωχος

Aparece en la *Antología* 11, 403.

Compuesto sobre μῖσος / μισέω, que Schwyzer (I. 513) interpreta como una formación en -σος, tipo ἄλσος en el caso de μῖσος, sobre la que se crea un de nominativo μισέω (I. 724).

Bailly: ennemi des mendiants, des pauvres.

Chassang: qui n' aime pas les pauvres.

LSJ: hating the poor.

Μολοβρός

Sólo lo hemos encontrado en los poemas homéricos, en dos ocasiones, en *Odisea* 17. 219 y 18. 26.

Chantraine destaca lo oscuro de su etimología y remite al micénico *moro-qoro*. Quizá provendría de *μόλος, y entonces significaría “l'animal qui devore les jeunes pousses”. Schwyzer (I. 481): palabra formada sobre -ρο / ρα, del tipo de μῶρος, νεκρός, que quizá reposa en un neutro. Y recoge que en latín aparecen formas como *agro-*, en antiguo indio *ajra*, en gótico *akrs*. Frisk menciona que se trata de una palabra popular aplicada a mendigos.

Bailly y Boisacq: gourmand, parasite.

Chantraine: goinfre.

Chassang: vorace, glouton.

Ebeling: parasitus.

LSJ: a greedy fellow (aplicado al mendigo).

Μοχθέω / μοχθίζω

El verbo μοχθέω sólo lo usa Homero en *Il.* 10. 106, y otro tanto sucede con μοχθίζω, que aparece en *Il.* 2. 723. Arquíloco (fr. 236 West); Teognis (71 y 164), Píndaro (fr. 99), Aristófanes (*Plu.* 281-282, 525, 556, 596 p. e.),

Tucídides (I. 70. 8 y II. 39. 4), Jenofonte (*Mem.* II. 1. 17, p.e.), Sófocles (*Tr.* 1047, p.e.) y Eurípides (*Med.* 1030 y *Heracl.* 59, p.e.) utilizan *μοχθέω*, en tanto que Teognis (71 y 164), Píndaro (fr. 108 5), Arquíloco (fr. 236.1), Luciano (*Necy.* 4. 15, p.e.), DL (*Vit.* VI. 70. 12, p.e.) y Teócrito (I. 38 y también *μοχθέω* en X. 56) y Mosco (*Mégara* 44 y 70) se inclinan por *μοχθίζω*. El *Ps.* Focílides vuelve a preferir *μοχθέω* (19, 153, 159). El adjetivo *μοχθηρός* es usual en Platón (*Resp.* 605 b 5, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1322 a 24), p.e.), Tucídides (VIII. 73. 3), Jenofonte (*Oec.* VI. 16. 2, p.e.), Demóstenes (XXXII. 10. 4, p.e.), Isócrates (*Ad Dem.* 33. 3 y 38. 8), Luciano (*Merc cond.* 24. 21) y DL (*Vit.* VI. 70, VIII. 47. 4, p.e.). El sustantivo *μοχθηρία* aparece, con menor frecuencia, en autores como Aristófanes (*Plu.* 109, 159), Platón (*Resp.* 609 e 5), Aristóteles (*EE* 1223b 31), Demóstenes (*Ol.* III. 3, 11, p.e.) y Luciano (*Rh. Pr.* 25. 10). Y el adverbio *μοχθηρῶς* lo hemos encontrado en las obras de Platón (*Gorg.* 504e 7), Aristóteles (*Pol.* 1254b 1) y Demóstenes (XLI. 5. 7).

Bailly y Boisacq: se fatiguer, se donner de la peine.

Chantraine: peiner, souffrir.

Ebeling y Rumpel: laboro.

Chassang: travailler, peiner.

Frisk: sich abmühen, mit Mühe bestehen.

LSJ: to be weary with toil, to work hard, labour /suffer.

Betant: laborare.

Sturz: laborare, labores et aerumnas perpeti.

Ellendt: labores et aerumnas pati.

Μόθος

Este sustantivo aparece en la poesía hesiodea (*Sc.* 306) y lo utilizan también Píndaro (*N.* V. 48b p.e.), Eurípides (*Electra* 340, p.e.), Aristófanes (*Thes.* 780), Jenofonte (*Symp.* II. 4. 5, VIII. 41.1, p. e.), Luciano (*Salt.* 56. 3), Mosco (*Mégara* 43) y el NT.

Schwyzler (I. 510) enumera una serie de sufijos -θ-, -θο- tras la raíz de esta palabra, que en origen sería *μόγος. Chantraine y Frisk apuntan también a un radical μόγος provisto de un sufijo -θος, quizá expresivo; * μόγος-θος sería el origen de este término, con una -θ- expresiva, según Frisk. Los verbos *μοχθέω* /- *ίζω* son denominativos.

Bailly, Chassang y Boisacq: peine, travail, fatigue, souffrance.

Chantraine y Hofinger: peine, effort, difficulté.

Frisk: Anstrengung, Mühe, Not, Elend.

LSJ y Slater: toil, hardwork hardship, distress, trouble.

Sturz y Rumpel: labor, molestia.

Ξείνος / ξένος

Se reitera en numerosas ocasiones en los dos poemas (*Il.* 4. 377, 21. 42, p. e., *Od.* 1. 133, 3. 355, p.e.), también aparece en las obras de autores como Hesíodo (*Op.* 183), Sófocles (*OT* 452, *Ph.* 404, p. e.), Eurípides (*Hec.* 803, *Suppl.* 135, p. e.), Heródoto (V. 51, VIII. 134, p. e.), Tucídides (II. 13, IV. 78, p.e.),

Jenofonte (*Mem.* II. 1, 14, *Oec.* V. 9, 1 p.e.), Platón (*Resp.* 563 a 1; *Leg.* 729e 5, p.e.), Aristóteles (*Mete.* 350b 4, p.e.), Demóstenes (*Phil.* I. 24, 6 y *Phil.* III. 33.2, p.e.), Lisias (XIV. 28 y XVIII. 13, p.e.), Isócrates (*Trapez.* 25. 4, *De pace.* 48.4, p.e.), Menandro (*Mon.* 542, p.e.), DL (*Vit.* III. 104, 1 y VI. 12, 1 p.e.) etc. Aristófanes utiliza el adjetivo neutro ξενικόν como sinónimo de “mercenario” (*Plu.* 173).

Schwyzzer (I. 228) recoge ξείνος <-vF-. En ático aparece como ξένος (I. 87).

Chantraine lo compara con el gótico *gast* (“huésped”), el eslavo *gosti*, el latín *hospes* y *hostis*.

Bailly, Hofinger, Chassang y Boisacq: étranger.

Chantraine: hôte...étranger.

Ebeling y Ast: homo peregrinus.

Frisk: Fremdlich, Gast, Gastfremd, Wirt.

LSJ: stranger, foreigner.

Slater: foreigner, stranger, one from abroad; guest, friend.

Betant, Rumpel, Sturz y Wyttenbach: peregrinus, hospes.

Ellendt : peregrinus, advena.

Bauer : landfremd, ausländisch.

Οἰζυρός

Este adjetivo ya lo usan Homero (*Il.* 1. 417, 13. 569 p.e. y *Od.* 3. 95, 4. 325, p. e.) y Hesíodo (*Op.* 195 y 639); posteriormente aparece en pocas ocasiones, entre las que hemos encontrado ejemplos en los fragmentos de Arquíloco (fr. 228 West), en alguna comedia de Aristófanes (*Lys.* 948) y en algún diálogo de Platón (*Ax.* 367d 8).

Bailly y Chassang: lamentable, pénible.

Boisacq y Hofinger: misérable, lamentable.

Chantraine: qui se lamente, lamentable.

Ebeling: aerumnosus, miseria affectus.

Frisk: jammervoll, elend, arm.

LSJ: woful, pitiable, miserable, sorry, poor.

Ast: miser.

Οἰζύς

Sustantivo de aparición frecuente en los poemas homéricos (*Il.* 6. 285, 13. 2, p. e. *Od.* 3. 103, 7. 270, p. e.), y hesiodeos (*Th.* 214, etc.), en los fragmentos de Arquíloco (fr. 102 West) y en las tragedias de Esquilo (*Suppl.* 875, *Ag.* 756 y 1461, p. e.) y de Eurípides (*Hec.* 949).

Schwyzzer (I. 463-464) recoge un sufijo nominal alternante en timbre y cantidad (ī/ū) que podría aparecer en este sustantivo. Su formación es incierta.

En cuanto al sufijo griego -ερός /-υρός, estaría presente en el adjetivo οἰζυρός 482), como en ἰσχυρός, ζέφυρος etc. Chantraine piensa en un término expresivo, procedente de οἶζω, (“gritar”). De οἰζύς se deriva el adjetivo οἰζυρός.

Frisk es de la misma opinión que Chantraine, y propone la interjección οἶζ o el verbo οἶζω en la base de este sustantivo.

Bailly, Boisacq y Hofinger: misère, infortune.
Chantraine: lamentation, souffrance.
Chassang: calamité, lamentation.
Ebeling: miseria, aerumna.
Frisk: Weh, Jammer.
LSJ: woe, misery.

Πανδήμιος

Sólo lo utiliza Homero en *Odisea* 18. 1; reaparece en *Anth.* 9. 383 y en Nono.
Adjetivo compuesto sobre δῆμος, que Chantraine compara con el irlandés *dam* (“tropa”), con el galo *dann*. **Da-mo* comparte raíz con δαίομαι. Schwyzer (I. 449) lo entiende como un compuesto formado con el sufijo -ιος y ofrece la interpretación de παντὸς τοῦ δῆμου.
Bailly: commune au peuple... qui va par tout le peuple, qui mendie par tout le peuple.
Chantraine: dans le peuple.
Chassang: public, vulgaire, commun.
Ebeling: qui per totum pagum vagatur.
LSJ: one who begs of all people, a public beggar.
Ast: vulgaris.
Ellendt: quod est universi populi.

Παραιτέω / -μαι

Su uso es muy frecuente, tanto entre los poetas como entre los prosistas, de los que citaremos a Píndaro (*N.* X. 30), Heródoto (I. 90 y V. 33, p. e.), Esquilo (*Supp.* 521, *Ch.* 783, p.e.), Eurípides (*Med.* 1154, *Heracl.* 1026, p.e.), Platón (*Resp.* 387b 1y *Prot.* 320d 6, p. e.), Jenofonte (*Mem.* II. 2, 14 y *Anab.* VI. 6, 30, p.e.), Demóstenes (XXI.5 y XXXII. 28, p.e.), DL (*Vit.* VI. 2. 4 y VI .7, p.e.), p.e.
Bailly: demander ou obtenir par prières.
Chassang: chercher à détourner par ses prières, demander.
LSJ: (med.) beg of from.
Ast: precor, peto.
Sturz y Betant: deprecari.
Wyttenbach: venire pro quo petere...repudio... recuso.
Bauer: sich ausbitten, sich erbitten.

Παραίτησις

Aparece en Platón (*Leg.* 915c 2), Demóstenes (*Phil.* III. 38. 1) y Plutarco (*Num.* 9. 4. 10, p.e.).
Chassang: prière pour détourner un mal.
LSJ: begging.
Ast: petitio.

Παράλυπος

Término utilizado por Estrabón (*Geog.* XVII. 3. 23, p.e.).

Schwyzzer afirma que se trata de un compuesto helenístico formado sobre παρά.

Bailly: peu fertile.

Chassang: presque stérile.

Frisk: Schmerz, Kummer, Trauer.

LSJ: of soil, rather poor.

Παράσιτος / παρασιτεῖν

El παράσιτος aparece sobre todo en la *Mese*, como atestiguan Alexis (fr. 116. 1K.& A., p.e.), Antífanos (fr. 80. 1 K. & A., p.e.), Dífilo (fr. 63. 1, K. & A., p.e.) y Timocles (frs. 8.1 y 19.1, K. & A. p.e.); también lo usan Aristóteles (fr. var. 8. 44), Menandro (fr. 519. 2, p.e.) y Luciano, que tituló una de sus obras como *De parasito sive artem esse parasiticam*, entre otros.

En cuanto a la formación de ambos, para el segundo elemento del compuesto Boisacq remite al indoeuropeo **guei-* y al eslavo *zito*, resaltando su origen oscuro. Chantraine recoge el micénico *sitokowo* y, para σῖτος propone la traducción de “grain des céréales”.

Bailly: qui mange auprès de ou avec. Frisk apunta el micénico *si-to* y traduce el griego σῖτος como “Getreide, Brot, Speise”.

Boisacq: σῖτος, blé.

Chantraine: parasite.

Chassang: qui mange avec quelqu'un.

LSJ: one who eats at the table of another and repays him with flattery and buffoonery, parasite.

Πεινάω

Este verbo aparece en Homero (*Il.* 3. 25, 16. 758, p.e. *Od.* 20. 137), Jenofonte (*Symp.* IV. 35, p. e.), Antístenes (en Jenof. *Symp.* IV. 35), Antífanos (fr. 121.7 K. & A.), Platón (*Phileb.* 35d 5 y *Resp.* 475c 3, p. e.), Aristófanes (*Ach.* 734, *Plu.* 505, 595, p.e.), Menandro (*La samia* 394), Luciano (*Gall.* 8. 1, *Tim.* 14. 8, p.e.), DL (*Vit.* VI. 46. 3, VII. 27. 11 y IX. 108. 3), NT., etc.

Chantraine y Frisk remiten al sustantivo πείνη (“hambre”), del que πεινάω es un denominativo. Frisk sospecha que tiene que ver con el latín *paene*, *penuria* y con el griego πένομαι, pero no existe la evidencia clara. Schwyzzer (I. 476) parte del femenino πείνη, que procede de un sufijo *-je* (cf. latín *acies*, *species*, etc.), aunque palabras como la susodicha πείνη o como δίψη pueden ser formaciones regresivas sobre πεινήν y διψηήν, en cuyo caso no cabría postular ese sufijo *-je*.

Bailly, Boisacq, Chassang y Chantraine: avoir faim, être affamé

Ebeling y Ast: esurio, fame laboro (sobre πείνη: fames).

Frisk: hungrig sein.

LSJ: to be hungry, suffer hunger, be famished.

Sturz y Ellendt: esurire.

Bauer: hungern.

Πενεστέα

Aparece este sustantivo en Aristóteles (*Pol.* 1264 a 35 y 1269 a 37).

Bailly: classe des pénestes ou domestiques.

Chantraine: classe des πενέσται.

Chassang: domesticité.

LSJ: the class of Penestae.

Πενέστης

Lo utilizan Aristófanes (*Vesp.* 1273 y 1274 a), Teopompo (fr. 78 K. & A.), Aristóteles (fr. var. 8. 44.586.7), Jenofonte (*Hell.* II 3, 36 y VI 1, 11), y DL (*Vit.* IV. 31, 6 y VII. 16, 6). Aparece asimismo en la *Antología* VI. 300, p.e.

Schwyzler (I. 66) afirma que el sufijo *-st-* es ilirio y se utiliza en gentilicios o denominativos de ciudades (Πενέσται, Κάριστος, por ejemplo). Chantraine menciona que este nombre era relacionado por los antiguos con el apelativo πένης, lo que puede ser factible, pero morfológicamente se inserta mejor en una serie de términos étnicos como Διέσται, Ἐθνέσται o Κρανέσται. Se ha supuesto que se trataría del nombre del pueblo ilirio de los Penestae. La historiografía del s. IV los sitúa junto a los hilotas en cuanto a su entidad como pueblo esclavizado y con los hilotas comparten su origen “no *antes* de la historia, sino *en* la historia”¹⁴⁴. Frisk cree posible la relación con πένης, πένομαι y con el latín *penus-oris*, *penates*.

Bailly: péneste, domestique, mercenaire... pauvre.

Boisacq: (pl.) nom des serfs attachés à la glebe.

Chantraine: serviteur, esclave.

Chassang: domestique.

Frisk: Hörige, Knechte, arme Landarbeiter.

LSJ: labourer, workman.

Sturz: genus servorum apud Thessalos.

Πενεστικός

Utiliza este adjetivo Platón en *Leg.* 776d 2.

Bailly: de domestique, de mercenaire.

Chantraine: qui appartient à la catégorie des πενέσται.

Chassang: servile.

Ast: servilis.

Πένης

Se repite este sustantivo desde Heródoto (I. 133. 5 y VIII. 51, p. e.), Sófocles (*Ph.* 584, *Creúsa*, fr.), Demócrito (fr. 283), Platón (*Prot.* 319d, *Leg.* 719d, *Resp.* 552a p.e.), Aristóteles (*Ath.* II. 2, 3, *EN* 1122b 13, *Pol.* 1270b 10 y *Pol.* 1319 a 17, p.e.), Aristófanes (*Plu.* 29, 150, 552, 568 p.e.), Alexis (frs. 78. 6 y 164 K. & A., p. e.), Anaxándrides (fr. 53, 4 K. & A., p.e.), Anfis (fr. 15. 5 K. & A.), Dífilo

¹⁴⁴ P. Vidal- Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona, 1983, p.218.

(fr. 104 K. & A.), Érifo (fr. 3. 1 K. & A.), Filemón (fr. 98. 2, K. & A. p.e.), Posidipo (fr. 12.1 K. & A.), Timocles (frs. 4 y 6. 9 K. & A.), Eurípides (*El.* 38, 253, 362, 372, 394, 431, p.e.), Jenofonte (*An.* VII. 7, 28 ; *Mem.* IV. 2, 7 ; *Ath.* 1. 13, p.e.), Lisias (XII. 6, XX.11 y XXIV. 17, p.e.), Ps. Jenofonte (*Rep. Ath.* I 1-2, p. e.), Demóstenes (XLIV. 28, 6 y LVII. 45, p. e.), Isócrates (*Areopagítico* 34, XX. 15, p.e.), Menandro (*Los hermanos* II, fr. 9, 2, *Los aqueos* fr. 89. 2 K. & A., *Monost.* 198, 359 y 478, p.e.), DL (*Vit.* I. 66. 6, III. 82 y VI. 40, p.e.), Luciano (*Nigr.* 1. 16, *Dom.* 6. 4, p. e.), Ps. Focílides (19 y 113), NT, etc.

Πεν-/πον- es una raíz alternante de la que se derivan verbos, sustantivos, adjetivos y adverbios. Como señala Chantraine¹⁴⁵, el doble vocalismo πεν-/πον- conlleva en sentido general la idea de “trabajar, esforzarse”. Las palabras con timbre e expresan indigencia, pobreza. Con timbre o, esfuerzo, trabajo, sufrimiento. También Ebeling remite a πένομαι y coincide con Chantraine en el análisis de esta raíz. A partir de los poemas homéricos, Frisk sostiene que con vocalismo e, evoca y se aproxima a conceptos que significan “trenzar, tender, tejer” (cf. lituano *pinti*, “trenzar”; eslavo *peti*, “tender”). Sigue argumentando Frisk que si esta familia léxica expresa la noción de “tender, extender”, puede comportar la idea de esfuerzo sin pasar por estas técnicas. Sin embargo, en Homero no se encuentra base para sostener esta teoría. En conclusión, su etimología permanece dudosa.

En cuanto al πένης, Schwyzer (I. 499) afirma que el sufijo -ετ-/-ητ- es primario, activo y pasivo, y que sirve para formar nombres y adjetivos.

Bailly: pauvre, indigent... qui travaille pour vivre.

Boisacq: qui travaille pour vivre, indigent.

Chassang: pauvre.

Chantraine: celui qui vit péniblement de son travail, besogneux.

Frisk: der von seiner Hände Arbeit leben muss, unbemittelt, arm.

LSJ: one who works for his living, day-labourer, poor men.

Ast, Ellendt y Sturz: pauper, carens, inops.

Bauer: Arme.

Πένησσα

Schwyzler (II. 34) postula que se trata de una creación analógica a los nombres en -ντ-. Frisk y Chantraine remiten a πτωχή (“arm, der von der seiner Hände Arbeit leben muss, unbemittelt, bettelnd, bettelarm”) y a Hesiquio, que la interpreta como forma femenina de πένης. Frisk y Chassang ofrecen la misma explicación.

Πενητεύω

Aparece en Ps.Focílides (28) y en Empédocles 309.

Chantraine lo explica como denominativo, formado sobre πένης, πένομαι.

Bailly: être pauvre, indigent, manquer de (πένης).

Chantraine y Chassang: être pauvre.

¹⁴⁵ P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris, 1990.

Frisk: arm sein.

Πενητοκόμος

Se encuentra este término en la *Antología* 8. 31.

Bailly y Chassang: qui prend soin des pauvres.

Chantraine: πένομαι, πένης.

LSJ: tending the poor.

Πενία / πενίη

La πενίη aparece una única vez en *Od.* 14. 157. Reaparece en las obras de Hesíodo (*Op.* 636, *Th.*590, p.e.), Demócrito (frs. 101 y 283, en Estobeo, p.e.), Tirteo (fr. 10. 8 West), Alceo (fr. 142 L-P), Solón (fr. 13. 41 West), Mimnermo (fr. 2. 12 West), Teognis (155, 173, 177, 180 p.e.), Píndaro (*Stob.* IV. 16, 6, fr. 99 Bowra), Baquílides (*Ep.* 1.171), Heródoto (VII. 102), Tucídides (I. 141, 3, p.e.), Eurípides (*Electra* 376, p.e.), Platón (*Eutyphr.* 6c, *Lach.* 191d p.e.), Aristófanes (*Vesp.* 564, *Plu.* 437, 549, 618, 1005 etc.), Anfis (fr. 17. 3 K. & A.), Antífanos (fr. 165. 2 y 322 K. & A., p.e.), Aristofonte (fr. 1 K. & A.), Dífilo (fr. 105 K. & A.), Nicóstrato (fr. 30. 2 K. & A.), Timocles (frs. 6. 11, 30. 3 y 121. 4 K. & A. p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 5, 1 p.e.), Ps. Jenofonte (*Rep. Ath.* I. 5, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1265 b 12, p.e.), Demóstenes (XXIV. 124, LVII. 45, p.e.), Lisias (XXIV. 9), Isócrates (*Sobre la paz* 128, XX. 19, p.e.), Menandro (*El misántropo* 209, fr. 843. 3 K. & A., *Inc. fab.*, *Monost.* 209, 590, 633 y 645, p.e.), Luciano (*Tim.* 13. 3, *Merc Cond.* 5.34, *J. Conf.* 16.12, *Vit. Dem.* 8, p.e.), DL (*Vit.* II. 94, 8 y VI. 93, 3, p.e.), Plut. (*Arist.* 10 y *Fab.* 27), Ps. Focílides (10 y 40), AG 6. 295. 8 y 6. 355. 4. Todos los gramáticos consultados remiten a πένομαι y, por tanto, nos ceñimos a lo recogido más abajo.

Boisacq, Chassang y Bailly: pauvreté, indigence.

Chantraine y Hofinger: gêne, pauvreté.

Ebeling, Betant, Ast, Ellendt y Sturz: paupertas, inopia.

Frisk: Armut, Mangel.

LSJ y Slater: poverty, need.

Rumpel: egestas.

Πενιχρός

Sólo una vez lo utiliza Homero, en *Od.* 3. 348; también aparece en las obras de Solón (fr. 4. 24 West), Teognis (165, 181 p.e.), Alceo (fr. 237 Edmonds), Píndaro (*N.* VII. 19, *Hip.* fr. 99), Aristófanes (*Plu.* 976), Demóstenes (XIX), Platón (*Resp.* 578 a 1, p.e.), Luciano (*Gall.* 9. 7), DL (*Vit.* I. 31, 5 y V 65, 6, p.e.), etc. La forma adverbial en -ως la emplea Aristóteles en *Pol.* 1252b 3.

Schwyzler señala que el sufijo -ικός, ή, όν aparece desde muy antiguo, en los «κτητικά zu έθνικά» y pone como ejemplos, en Homero, Άχαιικός y Τρωικός. Más tarde aparecerán Μηδικός y otros (I. 497). Más raro es el sufijo velar -χ- (I. 498).

Bailly y Chassang: pauvre, indigent.

Boisacq: pauvre.

Chantraine: pauvre, qui n'a pas a ce qu'il lui fait.

Ebeling, Rumpel y Ast: pauper.

Frisk y Bauer: arm, ermangelnd.

LSJ: like πένης: poor, needy.

Πενιχρότης

Aparece en Sexto Empírico *M.* 2, 103.

Chantraine estima que se trata de un término expresivo formado sobre la raíz que da πένης, πένομαι. También Frisk remite a πένης, πένομαι, πόνος, πενιχρός.

Bailly, Chassang y Chantraine: pauvreté.

Πένομαι

Este verbo se repite en los poemas homéricos (*Il.* 1. 318, 24. 124, p. e. y *Od.* 2. 322 y 10. 348) con la acepción de “trabajar”; reaparece en la obra de Hesíodo (*Op.* 77). En la poesía de Solón (fr. 15. 1 West) ya significa “ser pobre”, y con esa acepción lo vamos a encontrar en los versos de Teognis (315, 929 y en las obras de Tucídides (II. 40), Esquilo (*Ag.* 962, *Eum.* 431), Eurípides (*Hec.* 1220, *Suppl.* 210), Aristófanes (*Plu.* 582, p.e.), Antífanos (fr. 258. 1 y 290. 1 K. & A., p.e.), Dionisio (fr. 8 K. & A.), Platón (*Pol.* 293 a; *Gorg.* 477 d, p. e.), Jenofonte (*Symp.* IV. 35 p.e.), Lisias (XII. 6 y XXIV. 16. 1 p.e.), Isócrates (XX. 19, *De pace* 128, p.e.), Menandro (fr. 748 K. & A., *Inc. fab.*, *Mon.* 421 p.e.), Luciano (*Sat.* 25. 11 y 37. 10) y otros autores.

Chantraine resalta que sólo se utiliza en presente e imperfecto: “se donner la peine, travailler à, s'occuper de”. Se trata de una raíz que, con vocalismo o da términos que significan “trabajo, esfuerzo, pena, sufrimiento” (cf. πόνος, πονέω, πονηρός). Con vocalismo e, las palabras expresan indigencia, pobreza (πένης, πενία, πενιχρός. (Ver más arriba, πένης).

Boisacq deriva de este verbo el adjetivo πονηρός y el sustantivo πονηρία. Schwyzler (I. 684) lo encuadra en los presentes con vocal -e- ante nasal.

Bailly y Chassang: accomplir un travail pénible...être pauvre.

Boisacq y Hofinger: travailler péniblement, accomplir, préparer ; être pauvre.

Chantraine: se donner de la peine, travailler, s'occuper de.

Ebeling: conficio, apparo, curo, laboro, occupatus sum in re.

Frisk: sich anstrengen, harte Arbeit tun (müssen), unbemittelt sein, Mangel haben .

LSJ: to toil, work, labour.

Ast, Betant: pauper sum.

Sturz: inopem esse, pauperem esse.

Πενόομαι

Lo utiliza Menandro en *Monost.* 508.

Para Frisk hay que remontarse a formaciones como πένομαι, πονέω, πενία.

Chassang: devenir pauvre.

Πῆμα

Este sustantivo es utilizado por Homero repetidamente (*Il.* 3. 50, 10. 453, p. e. *Od.* 7. 195, 11. 115), por Hesíodo (*Th.* 222 p.e.), Píndaro (*O.* II. 19 y 37, p. e.), Sófocles (*Ph.* 765, *OR* 379), Eurípides (*Alc.* 564, *Med.* 60, p.e.), Platón (*Ion* 538d 3), Plutarco (*Flam.* 9.2.7, *Cons. ad Apoll.* 107B 8, p.e.), Ps. Focílides (120, p. e.), etc.

Palabra sin etimología evidente según Chantraine, que la explica como nombre de estado, tipo σῶμα, σῆμα. Se pueden evocar πένομαι, πένθος y el latín *pator*. Frisk busca una correspondencia formal con el avéstico *paman*, con el sánscrito *papmán-*, y la analiza como un nombre verbal, aislado en griego. La misma explicación encontramos en Schwyzer (ver también más abajo, χρῆμα). Ebeling la relaciona con πάσχω.

Bailly: ce qu'on éprouve, souffrance, mal, malheur.

Boisacq y Chassang: épreuve, souffrance, malheur, fléau.

Chantraine y Hofinger: souffrance, malheur.

Ebeling y Rumpel: aerumna, malum, calamitas, miseria (pl.).

Frisk: Unheil, Leid, Not.

LSJ: misery, calamity. Cf. πάσχω, suffering, misery.

Slater: pain, trouble.

Ast: perniciēs.

Ellendt: calamitas.

Πημαίνω

En los poemas de Homero este denominativo sólo aparece en *Il.* 15. 42. En los de Hesíodo en *Th.* 231; lo utilizan asimismo Sófocles (*Tr.* 715, *OC* 837, p.e.), Heródoto (IX. 13), Aristófanes (*Ach.* 842), Platón (*Leg.* 932e 1 y 4, *Resp.* 364b, p.e.), Aristóteles (*Probl.* 957b 24 y 960 a 26, p. e.) etc.

Se trata de un denominativo de πῆμα. Schwyzer anota que sobre πῆμα y otros sustantivos en -μα se constituyen presentes en -μαίνω del tipo σημαίνω, δειμαίνω etc. Frisk aproxima πῆμα al avéstico *pamam*, que en sánscrito es *pamán* y designa una enfermedad de la piel

Bailly y Chassang: causer un dommage.

Boisacq: causer un dommage à.

Chantraine: faire souffrir, endommager, détruire.

Ebeling: officio, obsum, detrimentum infero.

Hofinger: faire souffrir un dommage, être un fléau pour.

Frisk: ein Leid zufügen, beschadigen.

LSJ: to bring into misery.

Ast: damno afficio.

Ellendt: malum infero.

Πλαγκτοσύνη

Su única aparición en los poemas de Homero se limita a *Od.* 15. 343. Lo utiliza asimismo Nono (2, 692).

Se trata de un derivado de πλάζω (Chantraine).

Bailly, Chassang y Chantraine: course érrante.
Ebeling: vagi errores, vita eius qui vagatur variis locis.
Frisk: das Umherirren schweifen.
LSJ: roaming.

Πλάζω/-μαι

El verbo πλάζω/-μαι es de uso repetido en los textos homéricos (*Il.* 2. 132, 17. 751, p. e., *Od.* 14. 43, 16. 151, p. e.). Reparece en Tirteo (fr. 10. 5 West), en Eurípides (*Rhes.* 283), Platón (*Epigr.* 6. 43. 5), DL (*Vit.* VIII. 31,4), Luciano (*Vit. Auct.* 22. 11, p.e.) en la obra del Ps. Focílides (141), en la *Ant.* 7. 365, etc. Chantraine remite a *πλάγγ-ε/o con una nasal expresiva. Esta raíz tiene correspondencias con el latín *plango*, *planxi*, (“golpearse el pecho en señal de duelo”). El sentido de “golpear” aparece a menudo hablando de olas (*Il.* 12. 285; 21. 269; *Od.* 5. 389). La acepción de “errar” ha podido nacer del empleo marítimo y encontrarse confirmada en giros donde figuran ἀπο-, παρα-, etc. Frisk considera que se trata de una formación como la que aparece en κλάζω. Ebeling propone partir de *πλάγγω. Sin embargo, Schwyzer (I. 781) sostiene que πλάζω proviene de *πλάνζδω (I. 331). En cuanto a πλάγζομαι, propone que se trata de un denominativo y encuentra una raíz común en πλάζω y πλάγχθη (I. 381). En la misma línea, Lejeune parte de *πλαγγ-γω > πλάνζω > πλάζω.

Bailly y Boisacq: écarter du droit chemin, faire érrer ça et là.

Chantraine: égarer, écarter du droit chemin.

Chassang: égarer, faire érrer ça et là.

Ebeling: pulso, ferio...a recta ratione et mente perturbo. Med: erro, vagor.

Frisk: verschlagen, zurückschlagen... irremachen.

LSJ: πλανάω, to make to wander or roam.

Slater: wander, go stray.

Ast y Wyttenbach: erro.

Ellendt: oberrare.

Rumpel: perturbo.

Πλανάω / -μαι

Se encuentra en los fragmentos de Arquíloco (fr. 130 West), Solón (fr. 36. 12 West), Heródoto (IV. 128, p.e.), Píndaro (*N* VIII. 6), Sófocles (*Ph.* 758, *OC* 304 y 316, p.e.), Eurípides (*El.* 384 y 1253, *Phoen.* 416, p.e.), Demóstenes (XIX. 172 y 335, p.e.), Isócrates (*De pace* 24. 4 y *Arch.* 76.6,), Lisias (XII. 97, 2), Platón (*Pol.* 264c, *Leg.* 822 a, p.e.), Jenofonte (*Cyr.* I. 3, 4 y *Hell.* V. 1, 8 p.e.), DL (*Vit.* I. 103. 1 y VII. 32. 3, p.e.) y Luciano (*Peregr.* 10. 8, p.e.), entre otros.

Para Chantraine su etimología es oscura; en el caso de πλανάομαι piensa en iterativos o intensivos del tipo ποτάομαι. Señala dos familias emparentadas: por una parte *pele2-, *pla-, *ple2- (cf. πέλαγος, πλάξ, παλάμη); por otra, πλάζω, πλῆσσω, etc. Se evoca el antiguo irlandés *flana*, (“érrer ça et là”). Frisk remite al latín *planus*, *planetae*, y también acepta πέλαγος, πλάγιος, πλάξ, πλάζω.

Ebeling lo explica como denominativo de πλάνη.

Bailly y Boisacq: écarter du droit chemin, égarer.

Chantraine: érrer, aller çà et là.

Chassang: égarer, écarter du droit chemin.

Ebeling: incerto motu ut illuc feror.

Frisk: irre gehen, umherirren.

LSJ: to make to wander or roam .

Slater: stray from.

Ast: errorem induco, decipio.

Betant: errare.

Sturz: vagari, errare incerta res.

Wyttenbach: (med.) a patria absum.

Ellendt y Rumpel: oberrare.

Πλήθος

Ejemplos de este sustantivo aparecen en los poemas homéricos (*Il.* 21. 218, 17. 330, p. e.), en la prosa de Heródoto (IV. 81 y VI. 9, p. e.) y Tucídides (II. 11, 40 y III. 113, 6, p.e.), en la obra de los trágicos: Sófocles (*Ant.* 585 y *OT* 541, p.e.), Eurípides (*Suppl.* 355 y *Or.* 1157, p.e.); en los diálogos de Platón (*Resp.* 492b 7 y *Leg.* 689b 2, p.e.), en los escritos de Aristóteles (*Pol.* 1319 a 19 p.e.), Jenofonte (*Hell.* VII. 1, 38 y *Mem.* I. 4, 8, p.e.), Ps. Jenofonte (*Rep. Ath.* II. 18), Demóstenes (*Phil.* I. 4, 3 y *Phil.* IV. 49, 5, p.e.), Lisias (XXIV. 25 y XXXI. 8, p.e.), Isócrates (*Trapez.* 46. 3 y *Paneg.* 136. 3, XX. 19 p.e.), DL (*Vit.* VI. 48, 4 y IX. 31. 8, p.e.) y Luciano (*Nigr.* 13. 17), p.e.

Schwyzer (I. 511) analiza esta forma sobre una raíz y un sufijo -θος que se halla en temas nominales (πληθύς) y verbales (πλήθω, cf. también I. 703).

Chantraine remite a πίμ-πλη-μι y a una familia de palabras muy importante cuya raíz ofrece diversas formas. La más antigua parece que es *ple-.

El sánscrito *ham-pa-frai-ti* equivaldría al griego πίμ-πλη-μι, si bien en sánscrito podría haber también un presente *prnati*. En latín *plenum*, *plerus*, *pleri-que* pertenecen a esta familia. Frisk propone *pledwes > latín *plebes*.

Bailly y Chassang : foule, multitude, peuple...masse.

Boisacq: foule.

Chantraine: en grand nombre, foule.

Ebeling y Ellendt: multitud.

Frisk: Fülle.

LSJ y Slater: multitude, the populace, mob.

Ast, Betant y Sturz: multitud, copia, turba, populus et vulgus.

Πονάομαι

Se trata de un denominativo derivado de πόνος. Chantraine recoge que las formas tipo πονάω que aparecen en Píndaro serían eolismos.

Bailly: avoir du mal, de la peine, souffrir...être fatigué, être dans une situation désespérée.

Chantraine: se donner du mal, travailler.

Ebeling: laboro, occupatus sum.

Frisk: sich anstrengen, besorgen, leiden.

LSJ: to work hard ... suffer toil, to labour, suffer.

Πονέω / πονέομαι

Muchas veces se repite en *Ilíada* (2. 409, 7. 442 p.e.) y en *Odisea* (15. 222, 16. 13 p. e.); en los poemas de Hesíodo (fr. 266 a 2), Arquíloco (fr. 98. 12 West), Teognis (919, 1359), Píndaro (*P.* IV. 151, p.e), Sófocles (*Tr.* 70 y fr. 922. 1, p. e.), Eurípides (*Andr.* 695, p.e.), Aristófanes (*Nub.* 1049, *Plu.* 254 p.e.), Filemón (frs. K. & A. 77. 2, y 92. 3 p.e.), Tucídides (I. 30, 3 y II. 51, 6, p. e.), Jenofonte (*Mem.* II. 1, 19 y *Oec.* VI. 7, 3, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1310 a, 1314b 3, p.e.), Demóstenes (XIX. 141, 5 y *Ex.* 34. 2, 7, p.e.), Menandro (*El Misántropo* 32, *El arbitraje* 23, p.e.), DL (*Vit.* IV. 16, 6) y Luciano (*Anach.* 24. 31, p.e.), entre otros.

Schwyzzer y Ebeling explican πονέω como un deverbativo (πόνος), lo mismo que πονάω se corresponde con πένομαι. Schwyzzer (I. 719) analiza πονέομαι como forma deverbativa homérica de πονέω; en II. 393 lo matiza como un *verba affectuum* (en *Il.* 10. 117 y en *Od.* 9. 26). Derivados de esta familia son el sustantivo πονηρία y el adjetivo πονηρός. Chantraine y Boisacq lo emparentan con la familia de πένομαι, πόνος considerándolo un denominativo. Las palabras de este grupo con vocalismo o expresan el trabajo, el esfuerzo. Frisk lo interpreta como iterativo de πένομαι, formado sobre πόνος, sinónimo de κάμνω. Boisacq remite a πένομαι, πόνος: “tension”.

Bailly y Chassang: avoir du mal...souffrir...se donner de la peine.

Boisacq: se fatiguer, souffrir.

Chantraine: se donner du travail, travailler.

Ebeling: laboro, occupatus sum, operam do.

Hofinger: se donner de la peine, travailler dur.

Frisk: sich anstrengen, besorgen, leiden, Mangel haben, arm sein.

LSJ: to work hard, to toil, labour... suffer.

Slater: perform by toil, endure trouble.

Ast, Betant y Sturz: laboro, sustineo.

Ellendt: laboro, laborem habeo.

Rumpel: laboro, male habeo.

Wytttenbach: premor.

Bauer: sich mühen, sich abmühen, sich bemühen.

Πονηρία

Por primera vez lo usa Hiponacte como sinónimo de “miseria” (fr. 39 Adrados); es de uso frecuente también en Platón (*Resp.* 609c, *Hipp.min.* 374d); Aristófanes (*Th.* 866, *Nub.* 1056 etc); Sófocles (fr. 925. 2, p.e.), Jenofonte (*Cyr.* VII. 5, 75) ; *Ps.* Jenofonte (*Rep. Ath.* 1. 5. 5, p.e.), Aristóteles (*Ath.* 37. 2, 3 y *Pol.* 1267b 1, p.e.), Demóstenes (*Ol.* II. 9. 7 y *De cor.* 50. 3, p.e.), Lisias (III. 44,5 y XII. 78, 5, p.e.), Isócrates (*In Call.* 17. 2 y *Trapez.* 24. 6, p.e.) y Luciano (*D Mort.* 25.6), p.e.

Bailly y Chassang: méchanceté, perversité, bassesse, lâcheté.

Chantraine: mauvais état, malhonnêteté.

Frisk: derivado de πόνος, πένομαι, πονηρός.

LSJ: a bad state or condition, badness.

Slater: perform by toil.

Ast: pravitas.

Betant y Sturz: improbitas.

Πονηρός

Aparece en los poemas hesiodeos (fr. 43, 5), en las elegías de Solón (fr. 14. 1 West), en la obra de Teognis (272), en diversos textos de Platón (*Resp.* 425e 10, *Prot.* 313 a, p. e.), Aristóteles (*Ath.* 55.4, 8 y *Pol.* 1314 a 1, p.e.), Aristófanes (*Ach.* 698 y 1030, *Vesp.*192, *Av.* 466, *Plu.* 31, 96, 265, 502, p. e.), Eurípides (*Suppl.* 424 y *El.* 374, p.e.), Jenofonte (*An.* III. 4, 35 p.e.), Ps. Jenofonte (*Rep. Ath.* I. 1, 2); en los discursos de Demóstenes (*De corona* 131, XXI. 95, p.e.), Lisias (VI. 44, 7 y VIII. 8, 4, p.e.) y de Isócrates (*Sobre la paz* 129, *Ad Dem.* 21. 10 p.e.); en piezas de Menandro (fr. 854. 1 K. & A., p.e.), en la *Antología* 126, 16,), en el *NT*, etc. Platón, Aristófanes y Luciano utilizan el compuesto παμπόνερος (*Resp.* 352c 7 y 425 e 10, p. e, *Ach.* 853 y *Ran.* 106, p.e., y *Pisc.* 27. 13, p.e., en grado superlativo, respectivamente). Aristóteles se vale de los compuestos μεγαλοπόνηρος y μικροπόνηρος (*Pol.* 1295 b 7).

Ebeling y Chantraine lo entienden como un adjetivo formado sobre πόνος.

Bailly: malheureux, infortuné.

Boisacq: (πένομαι, travailler péniblement) méchant, pervers.

Chantraine: accablé de maux.

Chassang: en mauvais état, mauvais, pervers.

Ebeling: molestus, malus.

Hofinger: accablé de peines, chargé de labeurs ; misérable.

Frisk: mühselig...schlecht, böse.

LSJ: toilsome, painful, grievous...bad, worthless, knavish.

Ast: pravus.

Betant y Sturz: malus, improbus.

Wytttenbach: calamitosus.

Ellendt: ignavus.

Bauer: in schlechtem Zustand, krank.

Πόνος

Frecuente en la obra de Homero (*Il.* 1. 467, 11. 430 p.e. *Od.*13. 301 y 16. 478, p.e.). También en las de Hesíodo (*Th.* 226), Arquíloco (fr. 17 West), Teognis (103, 987 p.e.), Píndaro (*P.* V. 54, *I* VI. 11, *N* I. 41, p.e.), Epicarmo (fr. 271), Esquilo (*Pers.* 327 p.e.), Sófocles (*Tr.* 30, p.e.), Aristófanes (*Ach.* 1071, p.e.), Filemón (fr. 37. 1), Antífanos (fr. 144.6 K.&A., p.e.), Platón (*Soph.* 230 a, *Resp.* 526c, p. e.), Aristóteles (*EN* 1117b 7 y *Pol.* 1337b 40, p.e.), Demóstenes (*Phil.* II. 4, 5 y XXIII. 54, 6, p. e.), Jenofonte (*Cyn.* 9. 6; *Mem.* II. 6, 22; *Lac.* 4, 8 p.e.),

Menandro (*Los aqueos* fr. 89. 2 K.& A.), DL (*Vit.* IV. 16, 10, V. 7. 5 y VI. 70, p.e.), Luciano (*Nigr.* 27.7, p.e.) y el Ps. Focílides (162), entre otros.

(Véase lo recogido anteriormente para *πένομαι*).

Boisacq y Bailly: peine, fatigue, travail fatigante...souffrance physique ou morale.

Chantraine y Chassang: dur effort, peine, travail, lutte, souffrance physique.

Ebeling, Betant y Sturz: labor.

Hofinger: labeur, travail pénible, épreuve.

Frisk: (harte) Arbeit, Anstrengung, Kampf, Leid, Schmerz, Frucht der Arbeit.

LSJ: work, hard work, toil.

Slater: labour, trial.

Ast: aerumna, molestia.

Betant, Ellendt, Sturz y Rumpel: labor.

Wyttenbach: dolor.

Bauer: Arbeit, Mühe.

Πραύς

Aparece en la *Historia* de Heródoto (II. 181), en los epinicios de Píndaro (*P.* III. 125), en los diálogos de Platón (*Phaedr.* 243c, *Resp.* 375c p.e.), en las tragedias de Eurípides (*Bacch.* 436), en las obras de Jenofonte (*Oec.* 45, 9; *An.* I. 4, 9 etc.), etc.

Según Chantraine se trata de un tema arcaico que también tiene una variante como temático, *πρᾶος*. Bailly afirma que su etimología es incierta y lo relaciona con el sánscrito *prinati*.

Bailly y Chassang: doux.

Chantraine: doux, sans violence.

LSJ: mild, soft, gentle.

Sturz: mansuetus... submissus.

Bauer: Sanftmütig, freundlich, milde.

Προίκτης

Este término lo utiliza Homero en dos ocasiones, en *Odisea* 17. 352 y 449.

Chantraine y Frisk remiten a *προίξ*, “don”, que aparece ya en la *Odisea* (13. 15; 17. 413) y recoge derivados y compuestos: *προικίδιον*, *ἄπροικος*, *ἐπίπροικος*. El sentido general antiguo de la raíz se observa en *προίκτης* (“mendiant, celui qui tend la main”). Es un nombre de agente que tiene su correspondencia con un verbo sufijado (*-ye- /-yo-) *προίσσομαι*, (“um Gabe bitten, betteln”, según Frisk) que evoca la idea de tender la mano para dar y para pedir. *Προίξ* (“regalo, don”) es un nombre-raíz atemático. En el lituano *siekiu*, *siekti* (“tender la mano”) podría tener su correlato. Schwyzler, a su vez, (I. 299) remite a *προίξ* y a *αἰτέω*, así como al gótico *aihtron* (“betteln”). En indoeuropeo parte de una raíz *(a)ikw-. Ebeling, aún admitiendo *προίξ*, *ἴκω*, *ἴσσω*, no tiene muy claro el origen de este término.

Bailly: mendiant, gueux.

Boisacq: *προίσσομαι*, *mendier*, *προίκτης*, *mendiant*.

Chantraine: mendiant, celui qui tend la main.

Chassang: mendiant, gueux.

Ebeling: mendicus.

Frisk: Bettler.

LSJ: one who asks a gift, beggar.

Προσαιτέω

Con la acepción de “mendigar” se encuentra en algún diálogo de Platón (*Symp.* 203 b 4, que lo utiliza asimismo en *Phaedr.* 233e 2 y e 7). Entre otros autores que lo usan citaremos a Aristófanes (*Ach.* 429 p.e.), Eurípides (*Suppl.* 63, *Hel.* 512, p.e.), Jenofonte (*Mem.* I. 2, 29 y *Oec.* 20. 15, 6, p.e.), Demóstenes (VIII. 26, 6), DL (*Vit.* VI. 8, 39) y Luciano (*Cont.* 15. 4 y *Par.* 58. 11, p.e.), que se valen así mismo de esta forma verbal.

Frisk sostiene que este denominativo compuesto está formado sobre *αἶτος, que pertenece a la familia de αἶσα, αἶνυμαι.

Bailly: y Chassang demander en outre...mendier.

LSJ: to ask besides...to beg for a thing.

Ast: peto, mendico.

Sturz: praeterea rogare.

Προσαίτης

Como sinónimo de “mendigo” lo utilizan Plutarco (*M.* 294 a) y Luciano (*Nav.* 2). También aparece en DL (*Vit.* VI. 56, 2). Boisacq considera que este sustantivo parte de προίσσομαι (“mendier”).

Bailly y Chassang: mendiant.

LSJ: beggar.

Προσαίτησις

Plutarco emplea este sustantivo como sinónimo de “mendicidad” en *M.* 499.

Chantraine parte de αἴτησις (“démante”), derivada de αἰτέω, denominativo formado sobre *αἶτος, atestiguado en ἔξαιτος y relacionado con el épico αἰτίζω.

Bailly y Chassang: mendicité.

Πτάξ, πτώξ, πτήσσω, πτώσσω, πτωσκάζω, πτωχεύω/-σκω, πτωχός.

Πτάξ no aparece en los textos homéricos, pero sí en una tragedia de Esquilo (*Ag.* 137). Encontramos πτώξ en *Il.* 22. 310, también en *Eum.* 365 (Esquilo) con la acepción de “fugitivo” y en un poema de Teócrito (*I.* 110). Πτήσσω se usa una vez en cada epopeya (*Il.* 14. 40 y *Od.* 8. 190) y el compuesto καταπτήσσω en *Il.* 22. 191; reaparece πτήσσω en una oda pindárica (*P.* IV. 100), en *Persas* 209 (Esquilo), en las obras de Sófocles (*Aj.* 171 p.e.), Eurípides (*Bacch.* 1036 p.e.), Jenofonte (*Cyr.* III. 3, 18), etc. Luciano se vale del compuesto ὑποπτήσσω repetidamente (*Anach.* 30. 5, p.e.).

Πτώσσω se repite con frecuencia en las epopeyas (*Il.* 4. 371, 5. 634 p.e. *Od.* 17. 227, 18. 363, p.e.); lo utilizan Hesíodo (*Op.* 393), Tirteo (*fr.* 11. 36

West) y Eurípides (*Bacch.* 223, *Hec.* 1065); πτωσκάζω sólo se encuentra en *Il.* 4 372; el compuesto καταπτώσσω lo usa Homero en cuatro ocasiones, únicamente en la *Ilíada*.

Πτωχεύω se reitera en *Od.* (15. 309, 17. 11 y 19, p.e.), en un verso de Teognis (918), en alguna pieza de Aristófanes (*Nub.* 921); en fragmentos de Antífanos (fr. 322.1 K.& A., p. e.) y en algún diálogo de Platón (*Eryx* 394b 4); también aparece en las obras de Aristóteles (*Rhet.* 1405 a 18), Isócrates (*Hell.* VIII. 4) y en DL (*Vit.* X. 119. 8). Πτωχεύεσκω se utiliza en *Od.* 18. 2.

El πτωχός emerge en la *Odisea*, en 6. 208= 14. 58, 14. 400, 16. 209, p.e. Aparece también en la épica de Hesíodo (*Op.* 26), en la prosa de Heródoto (III. 14. 25 y 35), en la tragedia sofoclea (*OC* 751) y euripídea (*Hel.* 790, *Heracl.* 7); en la comedia aristofánica (*Ach.* 43, 424, p.e.) y en la de Antífanos (fr. 248. 2), en las obras de Aristóteles (*Rhet.* 1401b 25), Demóstenes (*Phil.* IV. 68, 5; XXXI. 185. 5, p.e.), Isócrates (*Plat.* 46. 4), Lisias (XXX. 27 y XXXII. 17, 4), en la *Anth.* 9, 258, 10. 50 etc.

Chantraine enumera la serie recogida más arriba y remite a πτήσσω : “ s’ac-croupir, se blottir pour se cacher...le plus souvent par peur, dit d’animaux et d’humaines, être terrifié. ” Las raíces de la que derivarían estos términos son *πτά-κ-/πτώ-κ-. La relaciona con las palabras-raíces πτάξ, πτώξ, “miedoso”. Con una aspiración expresiva se formaría πτωχός, “mendigo”. A pesar de su aparente diversidad pertenecen todas al mismo campo semántico. Si se admite su proximidad con el armenio *t’ak-cim*, *t’ak-eay* (“escondarse”), la gutural de πτήσσω, πτώσσω puede ser antigua. Cabe aproximar esta familia de palabras a la integrada por πέτομαι, πίπτω, a partir de formas nominales como πεπτηώς. Frisk también considera que πτώξ, πτώσσω incluyen esa aspiración expresiva. Chantraine indica que el sentido de πτωχός se debilita en ático, equivaliendo casi a “pobre”.

Πτήσσω / πτώσσω

Πτήσσω aparece con escasa frecuencia en los textos griegos. Hemos recogido su presencia en una comedia de Aristófanes (*Vesp.* 1490) y en una tragedia de Eurípides (*Bacch.* 1035). En cuanto a su uso en la prosa, tenemos los ejemplos de Aristóteles (*HA* 629b 13) y de Jenofonte (*Cyr.* III. 3, 18). Este autor emplea el compuesto ὑποπτήσσω (*Cyr.* I. 3, 8 y I. 5, 1), que utilizará en muchas ocasiones Luciano (*Tox.* 50. 19 y *Nav.* 22.5, p.e.).

Πτώσσω lo emplean Homero (*Il.* 4. 371, p. e., *Od.* 17. 227), Hesíodo (*Op.* 393) Arquíloco (fr. 224 West), Tirteo (fr. 11. 36 West), Eurípides (*Hec.* 1065 y *Bacch.* 223), Aristóteles (*EN* 1116 a 34).

Schwyzler explica las geminadas -σσ-/-ττ- <kj (ταράσσω, ταραχή). Así, πτήσσω en relación a πταχ-, πτωχός), πτα-κ, lesbio πτάζω, jonio πτώσσω, según πτωκ- (“tímido, receloso”). Ebeling supone una raíz πτα/πτακ, πτήκιω para πτήσσω y πτώξ para πτώσσω. Boisacq resalta el parentesco entre πτώ-/πεπτηώς, de la raíz *pet- presente en πέτομαι, πίπτω. Esta raíz admite alargamientos (*pta-, pto-), como revela el presente πτήσσω (*πτακ-γω), πτάξ, πτώξ (“tímido”), πτωκάς (“asustado”), πτώσσω (“estar asustado < *πτωσκιω, cf.

πτωσκάζω (“estar espantado, mendigar” en *Ilíada* 4 37). Para Ebeling πτωσκάζω viene a significar “timidus corpus sive caput demitto, trepido, timidum me praesto”.

Bailly: se blottir de craindre/ se blottir de frayeur d’où être épouvanté, mendier.

Boisacq y Hofinger: se blottir de frayeur, mendier.

Chantraine: (en *Od.* 17. 227) s’enfuir, chercher refuge, esquiver ; mendier (en 18. 363, equivaliendo a πτωχεύω).

Chassang: πτήσσω, frapper d’ épouvante, craindre ; πτώσσω, trembler, tomber, s’enfuir, mendier.

Ebeling: timidus caput sive corpus demitto, mendicor/ demitto corpus.

Para πτωσκάζω timidus corpus sive caput demitto, trepido.

Frisk, para πτήσσω / πτώσσω y sus compuestos con κατά-, ὑπὸ (no en los textos de Homero): sich (vor Furcht) ducken, in Furcht setzen, scheuchen.

LSJ: πτήσσω / πτώσσω: to frighten, scare, alarm/shrink from to crouch or cower from fear (animales) (respectivamente).

Slater: skulk (πτώσσω).

Ast: me submitto (πτήσσω).

Ellendt: expavesco.

Rumpel: para πτάσσω: obturesco, y para πτώσσω: trepido repto, trepido.

Πτωχαλαζών

Es un término que usa Ateneo (*Deip.* VI. 17, 25, p.e.).

Bailly: gueux, vantard.

Chassang: qui se vante d’ être riche.

Πτωχεία /-η

Como sinónimo de “mendicidad, pobreza” lo utilizan Heródoto (III. 14, 40), Platón (*Leg.* 936b 6 y *Resp.* 618 a), Aristófanes (*Plu.* 549) y Lisias (XXXII. 10, 6). Aparece asimismo en la obra de Aristóteles (*Poet.* 1459b 6) y en la de Ateneo (*Deipn.* III 59, 20, p.e.).

Bailly: mendicité, pauvreté.

Boisacq y Chassang: mendicité.

Chantraine: fait de mendier, pauvreté.

Frisk: Bettelhaftigkeit.

LSJ: beggary, mendacity.

Ast: mendicitas.

Bauer: Bettelhaftigkeit, Armut.

Πτωχεῖον

Se trata de un término neotestamentario.

Bailly: asile pour les mendiants.

Chantraine y Chassang: hospice pour les pauvres.

Frisk: Armenhaus.

Πτωχελένη

Aparece este compuesto en Ateneo (*Deipn.* XIII. 49, 1).

Bailly: une Hélène mendiante, une courtisane.

Chassang: Hélène misérable.

Πτωχεύω

Se repite en cuatro ocasiones en la *Odisea* (15. 309, 17. 19, 18. 2 y 19. 73). También en la *Od.* 15. 308-309 el poeta utiliza la variante de tipo iterativo πτωχεύεσκω. Πτωχεύω reaparece en un poema de Tirteo, (fr. 10. 4 West); en dos versos de Teognis (922 y 926); en las comedias de Aristófanes (*Nub.* 92, p.e.), en un fragmento del comediógrafo Antífanos (fr. 322. 1 K.& A.), en una obra de Platón (*Eryx.* 394b 4) y en una de Aristóteles (*Rhet.* 1405 a 17 y 18), en un discurso de Isócrates (*Hel.* 8, 4), en uno de los libros de DL (*Vit.* X. 119. 8), en algún texto de Plutarco (*Flam.* XXI. 12. 2, p.e.), de Luciano (*Necy.* 17. 17) y en la *Antología* (117, 22).

Chantraine lo explica como denominativo de πτωχός.

Boisacq, Chassang y Bailly: mendier.

Chantraine: mendier, être pauvre.

Ebeling y Ast: mendico, mendicando adquiero.

Frisk: betteln.

LSJ: to be a beggar, go begging, beg.

Bauer: bettelarm sein.

Πτωχή

Aparece este sustantivo en Ateneo (*Deipn.* X. 78, 13) quien, además, informa de que Filemón tituló así una de sus comedias (*Deipn.* XIV. 53, 15).

Liddell-Scott: a beggar-woman.

Πτωχίζω

Aparece en *Spt.* 1 *Reg.*, 2,7.

Bailly y Chassang: reduire a la mendicité.

Chantraine: rendre pauvre.

Frisk y Bauer: zum Bettler machen, bettelarm machen.

Πτωχικός

Este adjetivo lo utilizan Eurípides (*Rhes.* 503), Aristófanes (*Ach.* 448 y fr. 126. 1 p. e.), Platón (*Resp.* 554c 1), Luciano (*H. conscr.* 22, *Gallo* 21, p.e.) y Ateneo (*Deipn.* VII. 23, 9, p.e.).

Bailly: de mendiant.

Chantraine: de mendiant.

Chassang: de pauvre, de mendiant.

Frisk: bettelhaft.

LSJ: beggarly.

Ast: mendicus.

Bauer: bettelnd, auf fremde Unterstützung angewiesen, bettelarm, arm.

Πτωχόμενους

Adjetivo que emplea Aristóteles (*Rhet.* 1405b 38).

Bailly: ingénieur pour mendier.

Chassang: artiste en mendicité.

LSJ: a beggar-poet.

Πτωχοποιός

Compuesto creado por Aristófanes (*Ran.* 842) y usado asimismo por Plutarco (*Arist.c.Cat.* 3).

Bailly y Chassang: faiseur de mendiants ; qui réduit a la mendicité.

Chantraine: qui représente aux mendiants, qui rend pauvre.

Frisk: Bettler darstellend, zum Bettler machend.

Liddell-Scott: drawing beggarly characters. Making poor.

Πτωχός

Lo hemos encontrado en ocho ocasiones en la *Odisea* (16. 273, en 19. 74, p. e.); en los poemas de Hesíodo (*Op.* 26), en la colección teognídea (278), en las obras de Heródoto (III. 14), Esquilo (Ag.1274), Sófocles (OC 751), Aristófanes (*Ach.* 425, *Plu.* 548 y 552 p.e.), en otros cómicos como Filemón (fr. K. & A. 178. 12), Timocles (en grado comparativo, en el fr. K. & A. 6. 10), Alexis (fr. 76. 9 K. & A., p.e.), Antífanos (fr. 242 K. & A.), Aristofonte (fr. 14 K. & A.), Fenícides (fr. 4. 13 K. & A.), Menandro (*Los hermanos* II, fr. 18, 2, *El depósito*, fr. 290 K. & A., *Monost.* 394 p.e.); en los diálogos de Platón (*Resp.* 551 a 4 y 552d 8, p.e.), en las obras de Aristóteles (*Rhet.* 1401b 25, p.e.), Demóstenes (XXI. 185 y 211, XXIII. 209, *Olint.* III. 29, *De Cor.* 121, p.e.), Jenofonte (*Mem.* I. 2, 29 y *Cyr.* V. 3, 3), Isócrates (*Plataico* 46. 4), DL (*Vit.* II. 84, 4 y VII. 22. 4, p.e.), Luciano (*Necy.* 14. 9 y *Par.* 58. 11, p.e.), Ps. Focílides (22), *Anth.* (9. 258), Ateneo (*Deipn.* II. 44, 23, p.e.), etc. El adverbio πτωχῶς lo utiliza Babrio (55, 2) con la acepción de “pobrememente” o “mendigando”. Aristóteles crea el adjetivo ὑπερπτωχός (*Pol.* 1295b 7) y el compuesto πτωχομουσοκόλοκας (*Rhet.* 1405b 38).

Schwyzler la interpreta como “der sich dukken muss” (I. 340) y la explica como relacionada con πτάξ (πτακός), πτάσσω. Πτωχός incluye un sufijo velar -χ- que aparece como formante en sustantivos y verbos. (I. 496). Boisacq parte de πτο(ι)εῖν (“terrifier”). Πτο- es el grado flexionado de πτα-, como en el homérico πεπτηώς; alargamiento de *πετ- (“se mouvoir dans l’espace, voler, tomber”), πέτομαι, πίπτω. Como alargamiento hay que interpretar asimismo πτήσσω, πτώξ (“timide”), πτώσσω (“être éprouvanté, mendier”), πτωχεία, πτωχεύω.

Boisacq y Bailly: qui se blottit ou se cache, humble, pauvre, mendiant.

Chantraine: celui qui ne peut que fuir et demander secours, tel qu’il est décrit *Od.*17. 17 sq. Mendiant, pauvre.

Ebeling: qui capite demisso incedit, mendicus.

Chassang : pauvre, mendiant.

Hofinger: mendiant.
Frisk: Bettler...bettelnd, arm.
LSJ: beggar.
Ast: mendicus, pauper.
Ellendt: mendicus.
Wytttenbach: pauper, mendicus.

Πτωχοτροφείον

Término que aparece en dos epístolas de Basilio (4. 593 Migne).
Bailly y Chassang: asile pour nourrir les mendiants ou les pauvres, hôpital.
Chantraine: hospice.

Πτωχοτροφέω

Verbo compuesto que utiliza Gregorio Nacianceno (3. 352, 1113 Migne).
Bailly y Chassang : nourrir les mendiants, les pauvres.

Πτωχοτροφία

Término empleado por Basilio y Gregorio de Nacianzo.
Bailly y Chassang : action de nourrir les mendiants, les pauvres.

Πτωχοτρόφος

Lo emplea Gregorio Nacianceno (3. 389 Migne).
Bailly y Chassang : qui nourrit les mendiants, les pauvres.
Chantraine : qui entretient les pauvres.

Πτωχοφανής

Usado por Teodoro (*Prov.* 13, 7).
Bailly : qui a l'air d'un mendiant.

ῥιγώω / ῥιγέω

Aparece en los poemas de Homero (*Il.* 5. 596, *Od.* 23. 216, p. e.), en las obras de Hesíodo (*Sc.* 228), Hiponacte (fr. 32. 2 Adrados, 32 West, fr. 33. 1 Adrados), Píndaro (*N.* V. 91), Sófocles (*OC* 1606, p. e.), Aristófanes (*Nub.* 416), Platón (*Phaed.* 85 a 6 y *Resp.* 440c 3, p. e.), Aristóteles (*Pol.* 1267 a 4 y 14, p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 1, 17, IV. 34 ss., p.e.), DL (*Vit.* II. 27, 12) entre otros.

Schwyzler (I. 512), Frisk y Ebeling lo derivan como denominativo del sustantivo ῥίγος ("Frost"). Propone Frisk en indoeuropeo **srigos*, y lo compara con el latín *frigeo*. Schwyzler menciona ῥίγος, ῥιγέω (I. 724) y el latín *frigus*. Para la formación de ῥιγέω postula >* -ωζω. Chantraine parte de ῥίγος ("froid vif... fait frissonner"), distinto de ψῦχος y opuesto a θάλλος. Establece la comparación con el latín *frigus*. La forma verbal más arcaica es ἔρριγα. Para el indoeuropeo habría que partir de **srig-* (Schwyzler I. 512), como también propone Lejeune (**srig-* > **rhig-*).

Bailly: être saisi de froid, frissonner.

Boisacq, Chassang y Chantraine: frissonner.
Ebeling y Ast: algeo.
Hofinger: frémir, frissonner.
Frisk: frieren.
LSJ: to be cold, shiver from cold.
Sturz y Rumpel: frigere, algere.

Σπανίζω

Verbo que aparece en los epinicios de Píndaro con el significado de “carecer” (N. VI. 31) en la obras de Heródoto (I. 187. 6 y 7, p.e.), Esquilo (*Ch.* 717), Aristófanes (*Vesp.* 252, *Nub.* 1285, p. e.), Tucídides (I. 41, 2 y IV. 6, 1p. e.), Isócrates (*De pace*, 129. 5, *Areop.* 83, p.e.), Eurípides (*Or.* 1055 y *Cycl.* 140, p. e.), Demóstenes (XLV. 68, 4) y Jenofonte (*Hell.* VII. 2, 1 y *Cyn.* XII. 6, 3), entre otros autores.

Según Chantraine se trata de un denominativo de σπάνις, que denota escasez o carencia de algo y cuya etimología es desconocida. Ellendt da cuenta del adjetivo σπανιστός (*parcus*).

Bailly: manquer de.
Boisacq: être rare, manquer de.
Chantraine y Chassang: être rare, avoir besoin de, manquer de.
Frisk: ausschöpfen, ausgeben.
LSJ: to be rare, scare, scanty; to lack or be in want of.
Slater: be lacking.
Betant: indigere.
Sturz: carere, inopia laborare.
Rumpel: sum rarus.

Σπάνιος

Este adjetivo lo utilizan Heródoto (II. 67, 7 p. e.), Eurípides (*Alc.* 474, *IA.* 345 y *Cycl.* 190, p.e.), Platón (*Phaedr.* 256c 6 y *Euthyphr.* 3 d 5, p.e.), Aristóteles (*EN* 1145 a 30), Tucídides (III. 56, 5 y VII. 4, 6, p.e.), Demóstenes (*Ex.* 33. 3, 3) Jenofonte (*Symp.* VII. 4, 1 y *Cyr.* VII. 5, 46, p.e.), Isócrates (*Hel.* 13, 5), DL (*Vit.* IX. 87, 1), Luciano (*Nigr.* 31. 6) entre otros autores. Existe la forma adverbial σπανίως, usada por Jenofonte (*Ages.* IX. 1, 2) y DL (*Vit.* VII. 13, 4, p. e.).

Bailly: rare... misérable.
Boisacq, Chassang y Chantraine: rare, peu abondante.
Frisk: selten, spärlich.
LSJ: rare, scarce, scanty.
Ast, Betant y Sturz: rarus, paucus.

Σπάνις

Este sustantivo está en uso en la obra de Heródoto (V. 58, 13, p.e.), Tucídides (II. 52, 4 y VII. 60, 5 p.e.), Jenofonte (*Hell.* V. 4, 56, *Mem.* II. 1, 25, *An.* VI. 4, 8, p.e.), Platón (*Leg.* 678 d 3, p.e.), Aristóteles (*GA* 746b 10), Demóstenes

(XIX. 153, 7 y XXV. 31, 4, p. e., etc.), Lisias (XIX. 11, 3), Isócrates (*Trapez.* 57. 3), Eurípides (*Hec.* 12, *Andrómaca* 771 p. e.), Filemón (fr. 144. 2 K. & A.), Menandro (*Monost.* 228), DL (*Vit.* V. 65, 7 y VII 113, 4) y Luciano (*J. conf.* 16. 12), p.e.

Bailly y Chassang: insuffisance, manque des choses nécessaires... indigence, pauvreté.

Chantraine: manque de, besoin de.

Boisacq: rareté, insuffisance.

Frisk: Seltenheit, Mangel.

LSJ: scarcity, rareness, dearth, lack of.

Ast, Betant y Sturz: inopia, penuria.

Ellendt: indigentia.

Στυγερός

Adjetivo de uso frecuente en los poemas homéricos (*Il.* 2. 385, 9. 454, p.e.; *Od.* 1. 249, 7. 216, p.e.); también lo emplean Hesíodo (*Th.* 226), Tirteo (fr. 10. 8 West), Píndaro (*O.* XI. 108), Esquilo (*Pers.* 909), Aristófanes (*Ach.* 1191 y 1208), Sófocles (*Tr.* 1016 p.e.), Eurípides (*Med.* 113, *Andr.* 110 y *El.* 121 p.e.), Demóstenes (*De cor.* 289. 11) etc.

Existe un nombre raíz, Στύξ, que Chantraine adjudica al río infernal ya mencionado por Homero, y a una fuente glacial de Arcadia (Heródoto, Estrabón, Pausanias) y de ahí el adjetivo Στύγιος y el verbo στυγέω, que se desarrolla paralelamente, junto con formas nominales como el sustantivo στύγος (“abomination”) y adjetivos como στυγερός (“abominable, odieux”) y/o στυγνός (“abominable, terrible, affreux”), etc. Estos adjetivos son tan antiguos como el nombre-raíz Στύξ. Para Frisk la etimología es incierta. Lo relaciona con el ruso *stýgunti* (“enfriar”). Ebeling supone que la raíz que aparece en griego como στυγέω está emparentada con *statuit*, *stug-* (*timeo, odi, abhorreo*).

Bailly, Chassang y Hofinger: haïssable, odieux.

Boisacq: haïssable, horrible.

Chantraine: abominable, odieux.

Ebeling: invisus, detestandus, luctuosus.

Frisk: verhasst.

LSJ: abominated, hated, miserable.

Slater: abominable.

Ellendt: abominandus.

Rumpel : horribilis.

Συμπένομαι

Lo utilizan Platón (*Men.* 71b 1) e Isócrates (*Paneg.* 112. 4).

Bailly y Chassang : être pauvre ensemble.

Frisk: sich anstrengen... bearbeiten.

LSJ: to be poor along with another in a thing.

Ast: in eadem sum inopia.

Ταλαεργός

Este adjetivo compuesto se remonta a los poemas homéricos, donde se aplica siempre a los mulos (*Il.* 23. 654, 662, 666; *Od.* 4. 636 y 21. 23); también lo utilizan Hesíodo (*Op.* 46, etc.) y Teócrito (XIII. 19).

Τάλαι-/τάλα- son equivalentes, según Chantraine, aunque se expliquen de manera muy diversa. Ταλα- se aproxima a palabras emparentadas con πῆρος, πῆμα, atestiguadas en los lexicógrafos.

Frisk supone un anterior ταλα-(F)εργός.

Bailly: qui supporte le travail... endure...pénible, fatigant.

Chantraine: qui endure le travail.

Chassang: pénible.

Boisacq: qui supporte le travail, infatigable, pénible.

Frisk: Arbeit ertragend.

Ebeling: laboris patiens.

Hofinger : qui supporte le travail.

LSJ: bearing or enduring labour.

Ταλαιπωρέω /-μαι

Se trata de un verbo de uso muy frecuente tanto en verso como entre los prosistas. Lo encontramos en Eurípides (*Orestes* 672), Aristófanes (*Plu.* 224 y *Vesp.* 967 p. e.), Tucídides (I. 99. 1, II. 101, III. 3, p.e.), Platón (*Phaed.* 95d 3, p.e.), Lisias (XXXI. 12, 2), Demóstenes (*Ol.* II. 16, 4, p.e.), Isócrates (*De pace* 19. 9, p. e.), Aristóteles (*fr. var.* 7. 39), Jenofonte (*Mem.* II. 1, 18 y II. 1, 25), Plutarco (*Brut.* 37), Luciano (*Anach.* 13. 9, p.e.), *Antología* (140, 28), etc. El adverbio ταλαιπώρως es usual, entre otros autores, en las obras de Tucídides (III. 4, 6), Aristóteles (*Pol.* 1265 a 32), Aristófanes (*Eccl.* 54), y Luciano (*Hist. conscr.* 47. 2), entre otros autores.

Bailly y Boisacq: être malheureux, souffrir.

Chantraine y Chassang: faire des efforts, endurer, souffrir.

Frisk: sich anstrengen, sich abmühen, leiden.

LSJ: to go through hard labour, to suffer hardship, to weary.

Ast: misere vivo.

Betant: labores ferre, laborare, premi.

Sturz: aerumnas et labores ferre.

Bauer: Mühsal haben, Ungemach leiden, bedrückt sein, sich elend fühlen.

Ταλαιπωρία

Este sustantivo es habitual en la prosa: Heródoto (IV. 134, 18 y VI. 11 y 21, p.e.), Tucídides (II. 49, 6 y IV. 118), Demóstenes (*De cor.* 218. 8), Aristóteles (*HA* 596 a 30), Luciano (*Anach.* 16. 40, p.e.), Polibio (III. 17.8).

Ya hemos recogido que τάλαι-/τάλα- son equivalentes. Pero, en general, se relaciona la terminación del primero con adverbios que acaban igual, del tipo κατάι, παραί, χαμαί, πάλαι. Ταλαιπωρία y ταλαίπωρος aparecen en las glosas

de Hesiquio y Suidas¹⁴⁶. Schwyzer (I. 360) relaciona τελά(σσαι), τελάμων (“Träger”), τόλμα, ταλαίπωρος, que no sólo comparten etimología, sino también el concepto de la apofonía.

Bailly, Chassang y Boisacq: peine, fatigue, misère.

Chantraine: efforts, épreuves, souffrance.

Frisk: Anstrengung, Mühsal, Leiden, Arbeit.

LSJ: hard work, hardship, suffering.

Betant: labor.

Bauer: Mühsal, Elend, Not.

Ταλαίπωρος

Este adjetivo lo utilizan Píndaro (fr. 210), Esquilo (*Pr.* 231 p.e.), Sófocles (*OC* C 14 y 91, p.e.), Aristófanes (*Av.* 135, *Nub.* 414, *Plu.* 34, p.e.), Dífilo (fr. 60. 3 K. & A.), Alexis (fr. 3, 449 K. & A., p.e.), Menandro (fr. 298. 6 K. & A., *El collar*) y, entre los prosistas, Platón (*Euthyd.* 302b 8), Aristóteles (*EE* 1221 a 31 p.e.), Demóstenes (XI. 85, XXI. 83, *Phil.* III. 12, 3, p.e.), DL (*Vit.* II. 27, 10 y VI. 6. 66, p. e.), Luciano (*Podagr.* 16 y 289), etc.

Chantraine, Bailly y Boisacq la relacionan con ταλάσσαι (“prendre sur soi”). Schwyzer afirma que se trata de una forma tardía, que usan Píndaro y también los prosistas.

Bailly, Chassang y Boisacq: malheureux, misérable.

Chantraine: qui endure des épreuves, malheureux, misérable.

Frisk: Mühsal oder Drangsal erdulend, geplagt, unglücklich.

Liddell-Scott: suffering, miserable.

Ast y Ellendt: miser.

Bauer: elend, geplagt, unglücklich.

Rumpel: aerumnosus, miser.

Ταλαίπωρος

Aparece este adverbio en Tucídides (III. 4) y Aristófanes (*Eccl.* 54).

Bailly y Chassang: péniblement, misérablement.

LSJ: miserably.

Betant: aegre.

Ταλαπείριος

Se repite en la *Odisea*, cinco veces (6. 193 y 19. 379, p.e.) y lo reencontramos en la obra de DL (*Vit.* II. 117, 5) y en la *Anth.* (10. 66).

Schwyzzer (I. 360) parte de una raíz τελα-, -ταλα-, τλᾶ-, τλᾷ-, presente en τόλμα y ταλαίπωρος. Chantraine propone un grupo verbal que se halla en el *cen*

¹⁴⁶ P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*. Paris, 1977, vol. IV. I, p. 1088.

tro del sistema, representado por el infinitivo aoristo sigmático ταλάσσαι. Τλῆναι, τλήσομαι, τέτληκα etc. forman el conjunto del sistema, al que puede emparentarse el sustantivo τόλμη. Τλη-/τλᾶ- se constituyen en parte de numerosos compuestos, lo mismo que τάλας. El segundo elemento, -πεῖριος, reposa sobre πείρα. Boisacq relaciona ταλα- con la forma del aoristo épico ταλάσσαι y con términos de la tragedia tipo τλῆναι (“prendre sur soi, se charger de, supporter, souffrir” –moralmente). En indoeuropeo aparecería *tela- (“porter, soulever, supporter”) y a esta familia pertenecería ταλαίπωρος, τλήμων, Τάνταλος, τόλμη y el latín *tollo*, el irlandés **tl-ne*. También Boisacq remite a ταλάσσαι (“prendre sur soi... supporter”). Frisk propone para ταλάσσαι la acepción de “ertragen, dulden”.

Bailly: qui a subi beaucoup d'épreuves...vagabond.

Chantraine: qui a supporté ou supporte beaucoup d'épreuves.

Chassang: malheureux, éprouvé par l'adversité.

Ebeling: aerumnas expertus.

Frisk: der viel Proben überstanden hat.

LSJ: much suffering.

Betant: aerumnosus.

Τάλας

Homero sólo lo utiliza en dos ocasiones en la *Odisea*, en 18. 327 y 19. 68. Aparece en las obras de Teognis (512), y de Alceo (fr. 130 L.-P.); es de uso frecuente entre los trágicos: (Esquilo (*Ch.* 743, *Pers.* 445, *Ag.* 1069, *Sept.* 695 p.e.), Sófocles (*OC* 1338, *Ph.* 1196 p.e.), Eurípides (*Hel.* 248, *Med.* 1057 p.e.); entre los cómicos lo emplean, entre otros, Aristófanes (*Lys.* 910, *Plu.* 169, 880, p.e.) y Dífilo (fr. 60. 12 K.&A.). Lo encontramos en Platón (*Crat.* 395e, Jenofonte (*Cyr.* IV. 6, 5) y DL (*Vit.* IV. 42, 10).

Frisk postula τάλα-/ταλαι- y remite a τάλαντ-α, ταλάσσαι (“ertragen, erdulden”). Afirma que el vocativo τάλαν, que expresa piedad (“elend, unglücklich”) puede tener un matiz ofensivo (“Lumpenkerl”).

Bailly: malheureux, infortuné.

Boisacq: qui supporte des maux, malheureux, infortuné.

Chantraine: qui supporte des maux, épreuves, malheureux.

Chassang: malheureux, misérable.

Ebeling: miser, audax.

Frisk: elend, unglücklich.

LSJ y Slater: suffering, wretched.

Ast, Ellendt, Rumpel y Sturz: miser.

Ταπεινός

Con la acepción de “humilde” lo utilizan Eurípides (*Hec.* 245), Antífanes (fr. 165. 3 y 322 K. & A.), Menandro (*Los Aqueos* fr. 89. K. & A.) y numerosos prosistas: Tucídides (II. 61), Demóstenes (*Phil.* I. 23, 5, LVII. 45 y *Erot.* 35. 2, p.e.), Jenofonte (*Hell.* II. 4, 23, *Cyr.* V. 1, 4, *Hier.* V. 4 p.e.), Platón (*Leg.* 716 a y 779c, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1295b 5, p.e.), Isócrates (*Antid.* 195. 6), Luciano

(*Hipp.* 4. 8, *Nigr.* 4. 10, p.e.), DL (*Vit.* I. 93, 2 y VII. 15, 7, y en superlativo en IX. 7, 39, p.e.); también Plutarco (*Rom.* 13. 9, 2) y el NT la usan para designar al que se humilla o se rebaja y para calificar a la pobreza. Sobre este adjetivo se forma ταπεινῶ, que aparece en Platón (*Resp.* 553c, p. e.), quien lo emplea formando perífrasis, en voz media, con πενία y ὑπὸ, y en DL (*Vit.* I. 69. 2).

Frisk lo etiqueta como una formación oscura, del tipo ὀρεινός. Chantraine asegura lo mismo acerca de la etimología de esta palabra. Schwyzzer señala que el sufijo -avo- aparece utilizado desde la más antigua tradición y enumera γέρανος, ἔρανος, οὐρανός, etc.

Bailly: bas, humble, ταπεινὰ τράπτειν : vivre misérablement.

Boisacq: bas, humble... vil, abaissé.

Chassang: humble.

Chantraine: qui se trouve bas.

Frisk: niedrig gelegen, gering im Range.

LSJ: humble, poor.

Slater: low regions.

Ast, Betant, Rumpel y Sturz: humilis, submissus.

Wyttenbach: supplex, homo vilis.

Bauer: niedrig, gering, armselig.

Τεχνίτης

Chantraine parte de τέχνη, palabra que expresa originalmente la idea de “construir, fabricar”, sobre la raíz *teks- de la que proviene en griego τέκτων. La utilizan Dífilo (fr. 84), Platón (*Soph.* 219 a 5, *Alc.* 145e 4 y *Clit.* 409b 8), Jenofonte (*Mem.* II. 7, 4, III. 7, 5 y *Oec.* VI. 6, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1260b, 1276a 12 y 1329 a 10, p.e.), Demóstenes (XIX. 192, 6 y XXII. 4, 7), DL (*Vit.* VI. 20, 7 y 70, p.e.) y Lisias (fr. 342. 1).

Bailly: artisan.

Chantraine: artisan, ouvrier.

Frisk y Bauer: Handwerker, Künstler.

LSJ: artificer, craftsman (por oposición al γεωργός).

Ast y Sturz: artifex.

Τηλεδαπός

Sólo una vez la encontramos en la *Odisea* (15. 224) y en la *Iliada* (21. 454).

Schwyzzer (I. 604) afirma que se trata de una formación terciaria. Frisk corrobora que τηλε (“in der Ferne, fern, weit...”) sin esclarecer. Chantraine menciona lo antiguo del adverbio τηλε, utilizado frecuentemente en composición, como atestigua el micénico en antropónimos como *qe-ra-di-ri-jo*, *qe-ro-qo-ta-o*, que hacen pensar en una labiovelar inicial: *kwel-* aproximándola al sánscrito *caramá* (“extremo”). Ebeling lo explica como un adjetivo compuesto sobre τηλε- (lat. *procul*).

Bailly, Chassang y Boisacq: d’un pays lointain, situé au loin, étranger.

Chantraine: éloigné, lointain.

Ebeling: remotus, alienigena, longinquus.

Frisk: aus fernen Lande stammend, in der Ferne befindlich.
LSJ: from a far country.

Τητάω / τητάομαι

Este verbo lo utiliza por primera vez Hesíodo (*Op.* 408) y luego lo vemos en las obras de Píndaro (*N.* 10. 146 y 78), Sófocles (*Electra.* 265, *OC* 1200, 1618, p.e.), Eurípides (*Hel.* 274, p.e.). También lo emplean Platón (*Leg.* 810b p.e.), Jenofonte (*Cyr.* VIII. 4, 34) y Aristóteles (*EN* 1099b 2).

Frisk postula una forma indoeuropea **ta-t-i* y recoge τηύσιος, τήτος (ἀπορία, ἐνδεία, στήρεσις), τήτει (σπάνει), según las interpretaciones de Hesiquio. Chantraine afirma que pertenece a una familia de palabras expresivas no conservadas por la prosa corriente. Opina que τήτη, glosada por Hesiquio, sería un derivado inverso, y que τητάομαι no es un denominativo, por lo que habría que admitir un derivado en -τάομαι. Schwyzer (I. 705) lo incluye entre los presentes en dental (-τάω) y también remite a τηύσιος, que reposa sobre un tema sufijado indoeuropeo -*ju-* (I. 480).

Bailly: priver de, pass. être privé de, manquer de.

Chassang: priver, dépouiller.

Boisacq: décevant, trompeur, vain, inutile, cf. τηύσιος.

Chantraine y Hofinger: être dans le besoin, être privé de.

LSJ: to be in want; τὸ τητᾶσθαι, privation.

Ast: careo.

Ellendt: (med.) privor.

Τλημοσύνη

Este sustantivo aparece en las obras de Arquíloco (fr. 13.6 West) y Plutarco (*Crass.* 26). Boisacq afirma que se forma sobre la raíz (vista más arriba) que está en ταλάσαι, τλητός, dórico τλᾶτός, y galo *tlawd* (“pobre”).

Bailly: adversité... vie miserable.

Chantraine: épreuve, endurance.

Chassang: courage, patience, perseverance, misère, vie misérable.

Ebeling: miseria.

Frisk: remite a ταλάσαι: Standhaftigkeit, Geduld, geduldiges Hinnehmen

LSJ: misery, distress, endurance.

Ellendt: egestas (remite a χρημοσύνη).

Τλήμων / τλάμων

En Homero aparece en *Il.* 5. 670, 10. 231, p.e. Entre los poetas lo usan Teognis (196), Píndaro (*P I.* 93), Aristófanes (*Ach.* 1154, *Pax* 723, *Plu.* 603 y 777, p.e.), Sófocles (*OT* 1175, *El.* 275, p.e.) y Eurípides (*Heracl.* 448 y *Andr.* 497, p.e.). En la prosa apenas se encuentran ejemplos, entre los que citaremos a Platón (*Epigr.* 5. 78. 2), Jenofonte (*An.* III. 1, 29; *Mem.* II. 1, 30, p.e.), DL (*Vit.* III. 32, 3) y Luciano (*Jud. voc.* 11. 17 y *Podagr.* 58).

Frisk y Chantraine la emparentan con ταλάσαι y otras muchas formaciones verbales y nominales, a partir de **tla-tos*, τέλλω, τλῆναι (por analogía con

στῆναι), con el latín *te-tul-i, tollo, fero*. Se trata de una raíz arcaica que aparece asimismo en irlandés *tlemaid*. Schwyzer (I. 360) parte de τελά(σσαι), τελά(μων), τάλας, τλᾶ- (τλῆναι, τέτληκα, τλητός, τλήμων), τλᾶ- (τέτλαθι), τόλμα, ταλαίπωρος. Τλήμων<- *me-/mon*, sufijo de género en palabras como λιμήν, λειμών. Τελαμών lleva a τελάσαι (“Träger”), y al antiguo iranio *tailm*. Hofinger emparenta τλήμων con *τλάω (“endurer, supporter...oser”). Bailly: qui supporte patiemment ou avec courage, patient, infortuné, misérable.

Boisacq: qui supporte patiemment.

Chantraine: qui endure, qui prend sur soi... audacieux.

Ebeling: laboris patiens, durus.

Chassang: malheureux, infortuné.

Frisk: ausdauernd, stendhaft, erdulend, mühevoll, unglücklich.

LSJ: suffering...miserable.

Slater: enduring.

Sturz: qui multa perfert.

Ellendt: miser.

Rumpel: tolerans.

Τρύχω /-μαι

Sólo lo utiliza Homero en la *Odisea* (1. 248, 10. 177 p.e.). Reaparece en las obras de Hesíodo (*Op.* 305), Solón (fr. 4. 22 West), Mimnermo (fr. 2. 12 West), Teognis (913), Sófocles (*Tr.* 110), Eurípides (*Hel.* 1286, *Hipp.* 147), Aristófanes (*Pax* 989), Tucídides (I. 126), Platón (*Ax.* 372d), Demóstenes (XIX. 255, 32), Jenofonte (*Hell.* V. 2, 4), Luciano (*Syr. D* 22. 3).

Schwyzzer (I. 685) lo interpreta como un presente con vocal larga ante consonante. Frisk afirma que se forma como σμή-χ-ω, νή-χ-ω, etc. y lo relaciona con τρύχος (“Lumpen”). Chantraine postula τρύω, τρύχω con un sufijo -χω que denota la finalización de un proceso (cf. σμήχω). En balto-eslavo aparece una raíz semejante: *try, tryt*. El lituano *truniu* remite a un radical en *u*.

Bailly: épuiser, ruiner, être consumé.

Boisacq, Chantraine, Chassang y Hofinger: user, consumer, épuiser, ruiner.

Ebeling: attero, consumo, conficio.

Frisk: aufreiben, erschöpfen, quälen (“Lumpen”).

LSJ: wear out, waste, consume.

Ast y Betant: attero, conflictor.

Sturz: exhaurire, defatigare.

Ellendt: crucio.

Ὑπέρπτωχος

Se trata de una creación de Aristóteles (*Pol.* 1295b).

Bailly y Chassang: excessivement pauvre.

Frisk: sehr arm.

LSJ: exceeding poor.

Φαῦλος

Este adjetivo lo utilizan profusamente tanto los poetas como los prosistas. Recogemos algunas referencias: Teognis (163), Eurípides (*Andr.* 871, *IT* 390 p.e.) Aristófanes (*Eccl.* 617, *Lys.* 14, p.e.), Heródoto (I. 26), Tucídides (III. 37 y 83, p.e.), Platón (*Prot.* 327 c, *Leg.* 756 a, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1319 a 19), Lisias (X. 22, p.e.), Isócrates (*Areop.* 72.3, p.e.), Jenofonte (*Mem.* I. 6. 2), Menandro (*Dysc.* 289, p.e.), DL (*Vit.* VI. 66, 6, p.e.) y Luciano (*Nigr.* 8. 5) entre otros.

Frisk y Chantraine lo derivan de *φλαῦ-λος. Chantraine apunta que lleva el mismo sufijo que δειλός, τυφλός etc. y que hasta se podrían postular dos sufijos de origen heteroclítico: *φλαῦ-λο>φαῦλος y φλαῦ-ρο. El tema φλαῦ- es original en ambos. También cita Chantraine la hipótesis de Ernout-Meillet, que parte de *pau- (latín *pauci*, *paullus*; gr. παῦρος; gótico *fawai*). La φ del griego φαῦλος puede ser expresiva. Schwyzler (I. 483) recoge el sufijo nominal -λο/-λα- que entra en la formación de palabras y adjetivos verbales. En cuanto a φαῦλος, φλ-, que también puede disimilarse en φλαῦρος.

Bailly: méchant, vil, commun, humble, modeste.

Boisacq: de qualité inférieure.

Chantraine: simple.

Chassang: vil, méprisable.

Frisk: schlecht, untauglich.

LSJ: poor.

Ast: malus, vilis, mediocris.

Betant: exilis.

Sturz: vilis, inutilis.

Ellendt: facilis.

Wyttenbach: simplex.

Φειδωλός

Adjetivo que aparece en la obra de Hesíodo (*Op.* 718), Solón (fr. 13. 46 West), Demócrito fr. 228), Aristófanes (*Nub.* 421, *Plu.* 237, p.e.), Platón (*Resp.* 548 b, 555a y 560c, p.e.), Lisias (I. 7, 2), Menandro (*Los hermanos* II, fr. 14, 1), etc.

Frisk, Boisacq y Chantraine parten de φείδομαι, presente radical procedente de *bheid-/bhei-d. De *bheid- provienen el sánscrito *bhinadmi* (“hender”) y el latín *findunt*. De *bhei-d*, el gótico *beitan* y el anglosajón *bitan* (con la misma acepción en ambas: “morder”). El verbo significaría, según Chantraine, algo así como “me separo de algo para servirme de ello en mi provecho”, como lo atestiguarían los usos con genitivo tipo φείδομαι τινος, (“separarse de algo”, en Alceo 58, 13 L.-P.) o “renunciar a algo” (θαλάσσης φειδόμεθα, en Pind. *N.* IX. 20, etc.). Con la acepción de “ahorrar”/ “hacer economías, aparece en el *Pluto* aristofánico (247, 556, p.e.). Φειδωλός podría reposar en una forma variable: en *-n (Φείδων)/ *s (-φείδης) / *-i (Φείδι-).

Bailly: économe.

Boisacq y Hofinger: ménager, parcimonieux.

Chantraine y Chassang: économe, ménager. Sustantivado : el avaro

Frisk: sparsam.

LSJ: sparing, thrifty...miser.

Ast: parcus.

Φεύγω

Muy frecuente en los poemas de Homero (*Il.* 1. 173, 5. 532, p.e.; *Od.* 1. 12, 15. 228, p.e.). También en los de Hesíodo (*Op.* 637, p.e.). Aparte de su significado primero (“huir, escapar”) es muy habitual su uso en la acepción de “ser exiliado” o expulsado de la patria (incluso para siempre). Así lo encontramos en Tirteo (fr. 4. 8 West); Alceo (fr. 130 L.& P.); Solón (frs. 34. 29 y 36. 11 y 29, West); Teognis utiliza este verbo (y el compuesto προφεύγω) en 209, 332 a, 333, 893 y 1215); también lo hemos hallado en las obras de Heródoto (VI. 103, IX. 77, p.e.), Tucídides (I. 24), Jenofonte (*Hell.* 1, 27, *Ages.* 7. 6, p.e), Platón (*Leg.* 871d, 881b, 877c), Aristóteles (*Ath.* XII. 4, 14 y *Pol.* 1304b 37, p.e.), Demóstenes (XIX. 327, 3 y XX. 52, 3, p.e.), Lisias (XXIV), Isócrates (VI. 68, *Plat.* 34, 9, p.e.), DL (*Vit.* II. 70, 5 y VI. 20, 3), entre otros ejemplos.

Frisk la relaciona con φυγή, presente también en φύγαδε, y con el latín *fuga*, *fugio*, lituano *bugstu*. El perfecto latino *fugī* <*bhōu-g-. A su vez, sobre el indo europeo *bhu-g-, el griego tiene φυγεῖν, -φύξ y el derivado φυγή que tiene correspondencia en el latín *fuga* y el sánscrito *bhujati*. En composición hay formas equivalentes: (πρόσ-)φυγος, latín (*pro*)-*fugus*, (*per*)-*fugium*. Chantraine postula una raíz *bhdīou-g- que reaparece en el gótico *biuga* (“plegar”), lituano *baugus*, *bauginti* que significan, respectivamente, “pliegue” y “asustar”, sentido que está en el sánscrito *bhujati* (“pliegue”) y *bhugná-* (“plegado”). Sólo está asegurado el parentesco entre las formas griegas, latinas y lituanas.

Bailly y Boisacq: fuir...être exilé, être banni.

Chantraine: prendre la fuite, fuir... s'émigrer, être exilé.

Chassang: fuir, prendre la fuite. Être banni...être exilé.

Hofinger: fuir, s'enfuir, échapper à, éviter.

Ebeling, Betant, Sturz, Ellendt y Ast: fugio, effugio.

Frisk: fliehen... in die Verbannung gehen, gerichtlich verfolgt werden.

LSJ: to flee, run away, to go into exile, be an exile.

Slater: escape, avoid, flee.

Rumpel: fugio, effugio.

Φιλόπτωχος

Compuesto que aparece en Gregorio Nacianceno .

Bailly y Chassang: qui aime les pauvres, les mendiants.

Boisacq: φιλο- desde el s.V.

Χαλεπός /-ώς

Se reitera este adjetivo en las dos epopeyas (*Il.* 1. 546, 19. 80, p. e., *Od.* 1. 198, 14. 239, p.e.). Lo utilizaron asimismo Hesíodo (*Sc.* 386), Heródoto (I. 100), Sófocles (*Tr.* 1273), Eurípides (*El.* 1352 y *Cycl.* 569, p. e.), Aristófanes (*Vesp.* 616 y *Plu.* 578, p.e.), Jenofonte (*Mem.* I. 2, 42 y II, y *Oec.* XVII. 11, 1, p.e.), Platón (*Leg.* 744d 5, acompañando a πενία, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1266b 1 y

EN 1130 a8, p.e.), Demóstenes (XXVI. 19, 9 y *Pax* 2. 1, p.e.), Isócrates (*Paneg.* 74. 2 y *Plat.* 47. 2, p.e.), Plutarco (*Num.* 20. 1, 4 y *Publ.* 10. 3, 4, p.e.), Luciano (*Tim.* 38. 5 y *Tox.* 11. 26, p.e.) DL (*Vit.* II. 90, 7 y IV. 35, 8, p.e.), etc. La forma adverbial *χαλεπῶς* es de uso frecuente entre estos mismos autores: Eurípides (*Hipp.* 203, p.e.), Aristófanes (*Plu.* 60, p.e.), Aristóteles (*Ath.* 33. 1, 15, p.e.), Jenofonte (*Hell.* VII. 2, 17, p.e.), Demóstenes (*Ol.* II. 17, 3, p.e.), Isócrates (*Aeg.* 2, 2 p.e.) y Luciano (*Gall.* 17, 31, p.e.), entre otros.

Frisk destaca el origen oscuro del término. Chantraine recoge lo antiguo de la formación, pero también su carácter aislado e inexplicado. Schwyzzer, por su parte (I. 426 y 496), sostiene que se sintió como palabra simple desde muy temprano, pero que en ella puede rastrearse un elemento $\pi < *kw$, que daría lugar al sufijo $-\pi\omicron$. Frisk no ve claro el origen del vocablo.

Bailly y Boisacq : difficile, malaisé, pénible, gênant. - ὤς : péniblement, difficilement.

Chantraine y Hofinger: pénible, difficile, dangereux.

Chassang: fâcheux, pénible. - ὤς : avec peine.

Ebeling y Ellendt: noxius, gravis, difficilis. /- ὤς : difficulter, aegre.

Frisk: schwer, schwierig, hart, streng, lästig. /- ὤς gefährlich.

LSJ: hard to bear, painful /- ὤς hardly, with difficulty.

Slater: troublesome.

Ast: gravis, acerbus, severus/ aspere, acerbe, graviter.

Betant, Rumpel y Sturz: difficilis.

Χατέω / χατίζω

Ambos verbos se emplean en poesía. Χατέω aparece en los poemas homéricos (*Od.* 13. 280, p.e., *Ilíada* 9. 518 p.e.), en la *Anth.* 5. 302 etc.). Χατίζω lo usa Homero en siete ocasiones; también Hesíodo (*Op.* 21 y 492), Píndaro (*O.* II. 154), Eurípides (*Her.* 465) y DL (*Vit.* VI. 95, 6), p.e.

Chantraine sostiene que χατέω es un presente del tipo de ματέω, en tanto que χατίζω es secundario. La raíz $*ghe-/ *gha$, expresa la noción de vacío o carencia. Schwyzzer los explica como tipos de presentes constituídos con sendos sufijos $-\acute{\tau}\acute{\epsilon}\omega/-\acute{\iota}\acute{\zeta}\omega$. Frisk afirma que no tiene equivalencias fuera del griego.

Bailly: désirer vivement, avoir envie de, avoir besoin de/ être indigent.

Boisacq: χῆτος, manque, défaut. Hom : χῆρος, dépouillé. Χατεῖν/-ίζειν avoir besoin de.

Chassang: manquer de, avoir envie de, désirer.

Chantraine: avoir envie, besoin de.

Ebeling y Rumpel: desidero, indigeo.

Hofinger: désirer, avoir besoin, être dans le besoin.

Frisk: ermangeln, bedürfen, begehren.

LSJ: to crave/ to have need of, crave.

Slater: lack, need.

Χεῖρ

Es término homérico muy repetido en ambos poemas (*Il.* 1. 89, 11. 238 p.e. *Od.* 1. 121, 18 56, p.e.), también aparece en las obras de Hesíodo (*Th.* 150, *Op.* 127, p.e.), Arquíloco (fr. 296.1), Tirteo (fr. 11.25), Solón (fr. 13. 50 West), Píndaro (*O.* II. 63), Heródoto (IV. 136, 2 y VII. 233, 6, p.e.), Tucídides (III. 66, 2 y VII. 44, 8, p.e.), Esquilo (*Supp.* 313 y *Pr.* 619, p.e.), Sófocles (*El.* 1120 y *Ph.* 1004, p.e.), Eurípides (*Herc.* 987 y *Ion* 961, p.e.), Platón (*Resp.* 449b 3 y *Ep.* 363b 19, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1278b 6 y *Prob.* 869b 11, p.e.), Aristófanes (*Lys.* 1119 y *Plu.* 691, p.e.), Menandro (*Geor.* 85 y *Epitr.* 861, p.e.), Demóstenes (*Phil.* IV. 35, 1 y XXIV. 60, 6, p. e.), Lisias (VI. 15, 3 y XXVI. 8, 5, p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 6, 32 y *Oec.* XVII. 7, 7, p.e.), DL (*Vit.* VI. 63. 7 y VII. 180, 10, p.e.).

Schwyzzer (I. 286) la analiza como palabra raíz de declinación primaria. Al dorio χήρ le encuentra correspondencias con el albanés *doré*; y a partir de **gher-a* propone “Hand”. Desde el genitivo χερός > χεῖρ en jónico-ático. También admite otra raíz: **χερσ-* > *χειρός*. Recoge el armenio *dzern* y el tocario *A tsar*. Chantraine señala que es un término bien atestiguado en todo el indoeuropeo y parte, asimismo, de **gher-*, **gher-s*, mencionando el hitita *kessar*, entre otros ejemplos. Lejeune sigue a Schwyzzer y parte de * *χερσ-* que da el nominativo χεῖρ y el genitivo, por analogía, *χειρός*.

Bailly y Boisacq: la main.

Chantraine y Chassang: main, poing, bras.

Frisk y Bauer: Hand, Tat, Kraft.

Ebeling, Ast, Rumpel, Betant y Sturz: manus.

Hofinger: main, bras, action ou force des bras.

LSJ y Slater: hand.

Χειροτέχνης

Este sustantivo compuesto aparece en los historiadores y ya lo utiliza Heródoto (II. 167); también Tucídides (VI. 72, 3 y VII. 27), Jenofonte (*Mem.* III. 11. 4; *Vect.* 5. 4 y *Lac.* XI. 2, 3, p.e.), Platón (*Apol.* 22c 9, *Resp.* 405 a8, p.e.), Aristóteles (*Metaph.* 981b 31), Polibio (X. 17.6) y Plutarco (*Lyc.* 4. 5,5, p.e.). Entre los poetas lo encontramos en Sófocles (*Tr.* 1002) y Aristófanes (*Plu.* 533, 617 p.e.). Existen asimismo el compuesto *χειροτεχνίτης*, utilizado en la *Metaph.* aristotélica (981b 31) y el adjetivo *χειροτεχνικός*, del que se valen Aristófanes (*Vesp.* 1276) y Platón (*Resp.* 425d 1).

Bailly: qui exerce un art Manuel, artiste, artisan.

Chantraine: artisan.

Chassang: ouvrier, artisan.

Frisk: Handwerker.

LSJ: a handicraftsman, artisan.

Ast y Sturz: opifex.

Ellendt: artifex.

Betant: operarius.

Χειροτεχνία

Compuesto usado por Platón (*Resp.* 590c 2 y 547d 5, *Pol.* 304b 4).

Bailly: profession manuelle.

Chassang: profession mécanique.

LSJ: handicraft.

Ast: ars quae manu exercetur.

Χέρνα

Chantraine propone una raíz *gher- y *gher-s. Frisk recoge la glosa de Hesiquio según la cual es un sinónimo de πενία : χέρνα γὰρ ἢ πενία.

Χερνής

Lo emplea Eurípides (*El.* 205) y lo utilizan asimismo Aristóteles (*Pol.* 1276a 12, 1277 a 38) y algún poeta de la *Anth.* (6. 39 . 7).

Schwyzzer parte de un nombre raíz (χήρ-) sufijado (I. 424).

Bailly: qui vit du travail de ses mains, pauvre, misérable.

Boisacq: vivant du travail de ses mains.

Chantraine: misérable, pauvre.

Chassang: pauvre, indigent.

Frisk: Handwerker, Tagelöhner. Como adjetivo: arm, kärglich.

LSJ: a day-labourer, a poor man.

Χερνήτης

En Simónides ya se encuentra este sustantivo (124 a), del que Esquilo se sirve en *Pr.* 893. Aparece en la *Anth.* 7.507.

La forma más antigua es χερνήτης, que aparece en Homero (*Ilíada* 12. 433).

Frisk menciona que se trata de una tejedora y que es preciso partir de χείρ y de νέω (“tejer”). Secundariamente aparecen χερνήτης/χερνής, que como adjetivo significa “arm, kärglich”. Schwyzzer (I. 451) explica esta formación a partir de nombre-raíz sufijado con -τ/-τις, para el femenino. El masculino reposaría sobre χερνήτ-.

Schwyzzer parte también de un posible *χερ-αντ-ητ. De las otras dos que aquí consideramos, Chantraine sostiene que lo más antiguo es χερνήτης, que se encuentra en Simónides, Esquilo (*Pr.* 893), líricos. Su etimología es dudosa. La forma simple χέρνα (πενία) parece inventada. Hay que aproximarse a χείρ (cf. Aristóteles *Pol.* 1277: χερνήτες... οἱ ζῶντες ἀπὸ χειρῶν).

Bailly y Chassang: qui vit du travail de ses mains, ouvrier, mercenaire, homme pauvre, misérable.

Boisacq: vivant du travail de ses mains = χερνής.

Chantraine: artisan, homme pauvre.

Frisk: Tagelöhner.

LSJ: cf. χερνής.

Χερνητικός

Aristóteles lo usa en *Pol.* 1291b 25.

Bailly: qui concerne les pauvres, (τὸ χερνητικόν, en Aristót. *Pol.* 4, 4, 21 : la classe pauvre, la classe ouvrière.
Chantraine: artisan.
Chassang: d'ouvrier.
Frisk: Hardwerkerstand.
LSJ: the proletariat.

Χερνήτις

Aparte de en la *Iliada* (12. 433) se encuentra en la AG 6. 203.1 y 9. 276. 2
(Cf. χερνήτης)
Bailly y Chantraine: fileuse.
Boisacq: femme filant la laine et vivant du produit de son travail.
Ebeling: quae manibus victum quaerit.
Frisk: Handarbeiterin, Tagelöhnerin.
LSJ: a woman that spins for daily hire.

Χράω /-μαι

En las obras de Homero es relativamente frecuente el uso de la forma participial κεχρημένος, que aparece una vez en la *Iliada* (19. 262) y ocho en la *Odissea* (14. 124, 20 378, p.e.). También lo utilizan Hesíodo (*Op.* 317, p.e.), Asio (fr. 14 West), Aristófanes (*Av.* 724, *Ran.* 1061 y *Eccl.* 593, p.e.), Eurípides (*Med.* 538 y *Hec.* 867, p.e.), Tucídides (III. 46, 4 y IV. 4, 2, p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 1, 13 y *Oec.* I. 12, 5, p.e.), Lisias (XIX. 18, 2 y XXIV. 5, 2, p.e.), Platón (*Resp.* 568 a 1 y *Prot.* 315d 2, p.e.), Aristóteles (*Pol.* 1306 a 22 y 26, p.e.), Demóstenes (*Phil.* IV. y XIX. 49, 5 y XXIII. 146, 1, p.e.), Isócrates (*Paneg.* 40. 7, *Nic.* 10. 6, p.e.), Luciano (*Tox.* 22, 5 y *Alex.* 41, 9, p.e.), DL (*Vit.* VI. 13, 10 y VII. 22, 10, p.e.), Ps. Focílides (165), y otros autores.
Chantraine y Frisk lo consideran un denominativo de χρή. Schwyzzer (I. 676) lo interpreta como un presente en -άω y lo emparenta con el eolio χραύω.
Bailly, Boisacq, Chassang y Hofinger: avoir besoin de.
Chantraine: désirer, obtenir. El part.perf : qui désire.
Ebeling: (pass.) necessitate cogor, perf. egeo, desidero.
Hofinger: (part. perf.) qui est dans le besoin, qui est dans la nécessité.
Frisk: brauchen, gebrauchen, benutzen.
LSJ: to desire.
Slater: need.
Ast: mutuum do.
Ellendt: uti.
Wytttenbach: habeo.
Bauer: in Gebrauch nehmen, anwenden, benutzen.

Χρεία

En el sentido de “necesidad” utilizan este término Esquilo (*Sept.* 286, *Pr.* 169), Sófocles (*OR* 1443, 1173, *Ph.* 162), Eurípides (*Electra* 376), Aristófanes (*Plu.* 534, p. e.), Dífilo (fr. 60. 2 K. & A.), Platón (*Leg.* 834b p.e.), Aristóteles (*Pol.*

1258 a 16 y *Oec.* 1347 a 31, p. e.), Tucídides (II. 62, 3 y III. 59, 2, p.e.), Jenofonte (*Mem.* II. 4, 1, III. 3, 2 y III. 59, 15, p.e.), Demóstenes (*Phil.* IV., XIII. 2, 1 y XIX. 270, 1, p.e.), Isócrates (*Hel.* 55, 3 y *Panath.* 12, 7, p.e.), Menandro (*El cartaginés* fr. 4 K. & A.), Plut. (*M.* 776f y 49c), Luciano (*Gall.* 13, 23, *Sat.* 33.4 y *Anach.* 26, 21, p.e.), DL (*Vit.* II. 97, 1 y II. 118, 6, p.e.). Como “indigencia/pobreza” lo emplean Eurípides (*Hel.* 420 p.e.) y Demóstenes (*Filípica* IV., p.e.), entre otros. Asociada a πενία aparece en Aristófanes (*Plu.* 534).

Para Hesiquio es la πενία. Proviene de χρή, según Frisk, como χρεῖος, y de ella se derivan un denominativo χρειώω y una serie de adjetivos como χρειακός, χρειώδης, ἀχρεῖος, (el más antiguo e importante), opuesto a ἀχρεστός; también el adverbio, ἀχρείως y los sustantivos ἀχρειότης (abstracto) y ἀχρειοσύνη. Wytttenbach lo opone a *munus*. Schwyzzer afirma que se trata de una antigua forma raíz (I. 576).

Bailly y Boisacq: besoin, nécessité, usage, emploi.

Chantraine: recours fait a un object, a une personne, (con la especialización de “penuria”).

Chassang: besoin, manque, désir.

Ebeling: cf. χράω /-μαι, pass. necessitate cogor. Perf: egeo, desidero (χρεία / κεχρημένος).

Frisk: Bedürfnis, Verlangen. Wunsch, Gebrauch, Praxis, Nutzen, Hilfe.

LSJ y Slater: need, want, poverty.

Ast, Betant, Ellendt, Sturz y Wytttenbach: indigentia, necessitas, penuria.

Slater: need.

Betant: usus,... necessitas.

Bauer: Bedürfnis, Notwendigkeit.

Χρεῖος

Aparece en Esquilo (*Suppl.* 202), Eurípides (*H.f.* 51, 1337) y Luciano (*Am.* 42)

Chantraine y Boisacq lo retrotraen a χρή, χρηῖος,*χρήος,*χρηΐος y su variante χρέως. Sobre este adjetivo se forman numerosos compuestos: χρεοδοσία (“pago de una deuda”), χρεοκοπία (“bancarrota”), ὑπόχρεως (“endeudado”), etc.

Bailly y Boisacq: qui a besoin de, qui est dans le besoin, indigent.

Chantraine: qui a besoin de, pauvre, démuní.

Ebeling: debitum, poena.

Frisk: dürftig, bedürftig, nützlich, tauglich.

LSJ: needing, being in want of.

Χρέος

Se repite en la *Ilíada* (I. 341, 10. 172, p.e.) y en la *Odisea* (I. 409, 21. 17, p. e.), así como en Hesíodo (*Op.* 647, 404), Solón (fr. 36.11 West), Teognis (205, 1196), Sófocles (*OT* 156 y *OC* 251), Eurípides (*Andr.* 337 y *Or.* 150-151), Aristófanes (*Ach.* 455), etc. Entre los prosistas lo encontramos ya en la obra de Heródoto (I. 138), y posteriormente en las de Platón (*Leg.* 958b 7 y *Soph.* 244e 5, p.e.), Aristóteles (*Oec.* 1348b 30 y *Prob.* 950 a 31, p.e.), Isócrates (*In*

Enth. 14. 3), Demóstenes (XXV. 69, 3), Luciano (*Electr.* 2, 1 y *Salt.* 64.5) y Plutarco (*Sull.* 37. 3 y *Oth.* 2. 1, p.e.).

En lo referente a la etimología, Boisacq y Frisk remiten a *χρή*. Este recoge las formas *χρεώ*, *χρείω*, *χρηώ*; en cretense aparece **χρηά*> *χρήϊα* con el significado de “*Verpflichtung, Schuld, Gebühr*”. De una manera parecida, Chantraine se remite a *χρηώ*> *χρεώ*, **χρήος*> *χρηῖος* y *χρέος* o *χρέως*. La forma *χρεώ* también la aporta Ebeling (*necessitas*).

Bailly: *nécessité, obligation, acquittement d’ une promesse, dette*.

Boisacq y Hofinger: *dette*.

Chantraine: *besoin, dette, nécessité*.

Ebeling y Ellendt: *necessitas*.

Frisk: *Bedürfnis, Not, Notwendigkeit, Verlangen*.

LSJ: *obligation, debt*.

Rumpel y Wyttenbach: *debitum*.

Slater: *debt*.

Ast: *debitum, res alienum*.

Χρή

De uso frecuentísimo en las obras de Homero (*Il.* 1. 216, 12. 315, p. e. *Od.* 1. 124, 9. 50, p.e.), aparece en todos los géneros literarios: Teognis 175, 303 y 398, p. e.), Píndaro (*N.* I. 25 e *I.VIII*, 18 a p. e.), Esquilo (*Suppl.* 763 y *Pr.* 1067, p. e.), Sófocles (*Ant.* 1099 y *Ph.* 897, p.e.), Eurípides (*Hec.* 265 y *Suppl.* 892, p. e.), Heródoto (*I.* 88. 7 y *IV.* 9, 15, p. e.), Tucídides (*I.* 9, 4 y *II.* 44, 3, p. e.), Platón (*Resp.* 331c 7 y *Leg.* 643b 1, p. e.), Aristóteles (*Pol.* 1263b 30 y 1275 a 1, p. e.), Jenofonte (*Mem.* IV. 2,30 y *IV.* 8, 4, *Oec.* III. 7, 1 p. e.), Aristófanes (*Nub.* 263 y *Plu.* 1196, p.e.), Demóstenes (*Ol.* I 3,2 y *Phil.* IV. 48, 4, p. e.), Lisias (*VI.* 53, 2 y *XII.* 2, 4, p. e.), Isócrates (*In Soph.* 17. 3 y *Paneg.* 31. 6, p. e.), Menandro (*Dysc.* 860 y *Sam.* 349, p. e.), Luciano (*Nigr.* 19, 1 y *Tim.* 13, 3, p.e.), DL (*Vit.* VI. 11, 9 y VII. 99, 2, p.e.), entre otros.

Chantraine y Schwyzer (*I.* 378 y 424) la entienden como sustantivo neutro, nombre-raíz, de origen oscuro, del que se derivaría *χρήσθαι*, y del que no hay rastro de declinación. Aparece ya en Homero, sólo en frases nominales, como predicado. Después de Homero se asocia a *χράομαι*, *χρηίζω*, *κίχρημι*, que son derivados verbales. Formas como *κέχρημαι*, parecen más antiguas, y podrían ser primitivas. De ellas arrancaría el punto de partida de todo el verbo, quedando *χρή* aislado como palabra raíz. Boisacq, empero, la analiza como sustantivo femenino (“*nécessité*”) emparentado con *χέρηϊ* (*inferiori*), *χερείων*, sánscrito *hrásati* (“*décroître*”), irlandés *gair*. Frisk afirma que se trata de un indeclinable, aislado en griego, con semejanzas con formas como *πλήν*, *δήν*, que son palabras en *ā*. En latín también hay monosílabos tipo *spes*, y en antiguo indio cita, *psa*. Ellendt considera sinónimos a *χρή* y *χρεία* (*necessitas*).

Bailly, Boisacq, Chassang y Hofinger: *il est besoin, il est nécessaire, il faut*.

Ebeling: *opus est, oportet*.

LSJ: *need, necessity... it is fated, necessary*.

Slater: *it is necessary*.

Ast: oportet, convenit.
Bauer: es ist nötig, es muss.

Χρήζω

Sólo una vez lo usa Homero en *Iliada* (11. 835), aunque su aparición es más frecuente en *Odisea* (11. 340, 17. 121, p. e.), y abunda en las obras de Hesíodo (*Op.* 351, 365 p.e.), Solón (fr. 13. 44 West), Focílides (fr. 7. 1 Adrados), Teognis (958 y 1333), Heródoto (V. 30, IX. 87, p. e.), Esquilo (*Pr.* 609 y *Ch.* 340, p. e.) Sófocles (*Tr.* 416 y *Ph.* 49, p. e.), Eurípides (*Tr.* 421 e *IA* 1017, p. e.), Aristófanes (*Nub.* 891 y *Thes.* 751, p. e.), Tucídides (III. 109), Jenofonte (*An.* V. 7. 17 y *Cyr.* IV. 5, 22, p. e.), Aristóteles (*Pol.* 1310 a 33), Luciano (*Par.* 2, 17), Plutarco (*Fab.* 16. 8 y *Aem.* 28.13, p.e.), DL (*Vit.* V. 74, 8 y VI. 105. 6, p. e.), el Ps. Focílides (23, 29 y 165). Con la forma dórica χρήσδω lo usa Teócrito (VIII. 11, 12, por ejemplo).

Schwyzzer (I. 736), Frisk y Chantraine lo explican como un presente secundario, un verbo denominativo formado sobre el sustantivo χρή, y un sufijo -ίζω.

Bailly y Hofinger: manquer de, avoir besoin de.

Boisacq y Chassang: manquer de, avoir besoin, demander, désirer.

Chantraine: désirer, obtenir.

Ebeling y Ast: egeo, indigeo.

Frisk y Bauer: nötig haben, bedürfen, verlangen, wünschen.

LSJ: to need, want, lack, have need to.

Betant y Sturz: cupere.

Ellendt: desiderare, cupere.

Χρήμα

Se repite en muchas ocasiones en *Odisea*, siempre en plural (2. 78, 13. 215, 19. 284, p. e.). Hesíodo lo usa tres veces (*Op.* 320, p.e.); Alceo (fr. 237 Edmonds), Solón (fr. 3. 6 West, p.e.), Teognis (146, 147, 149, 346, p.e.), Píndaro (*N.II*, 11), Demócrito (frs. 50 y 283 en Estobeo, p. e.), Tales (en Aristóteles, *Pol.* 1259 a 5), Sófocles (fr. 88, p. e.), Esquilo (*Ch.* 301, p. e.), Eurípides (*El.* 37 y *Hec.* 865, p.e.), Filemón (fr. 178. 10 K.&A.), Aristófanes (*Plu.* 269, 832, p. e.), Anaxándrides (fr. 53, 4 K.&A. p. e.), Axiónico (fr. 10. 1 K.&A.), Heródoto (IV. 150, 5. 23, p. e.), Tucídides (I. 13, 1, y II. 19, 1 p. e.), Platón (*Leg.* 774c, p. e.), Aristóteles (*Pol.* 1259 b, p.e.), Jenofonte (*Hell.* I. 1, 20 y *Oec.* I. 8, 4, p.e.), Teócrito (XVIII. 4), Demóstenes (*Ol.* I. 11, 2 y VIII. 46, 1 p. e.), Lisias (X. 5, 2, XII. 6 y XXIV. 17, p.e.), Isócrates (*In Euth.* 9, 4 e *In Call.*), 5, p. e.), Menandro (fr. 298. 5 K.&A., *Monost.* 214, 237 y 733 p.e.), Luciano (*Symp.* 36, 6 y *Cont.* 17, 36, p.e.), Plutarco (*Rom.* 13, 9, p.e.), DL (*Vit.* I. 31, 5 y VI. 46, 1, p.e.), el Ps. Focílides (110, p. e.), y otros autores utilizan este sustantivo reiteradamente.

Schwyzzer (I. 523) destaca que en Homero las formaciones en -μα predominan en las raíces verbales primarias. A partir de ésta se crean numerosos términos. Así, sobre χρή, se constituyen χρήμα (con el sufijo neutro -μα, I. 424) y muchos compuestos y derivados. Lo mismo sucede con κτήμα, δέϊμα,

etc. Frisk lo traduce como “Sache die man braucht” y lo considera un derivado del indeclinable χρή. Chantraine resalta que no aparece en la *Iliada* y sí (en plural) en la *Odisea* con el significado de “biens, richesses”. Se forma sobre χρή. Boisacq también remite a χρή.

Bailly: (pl.) bien avoir, argent.

Boisacq: chose dont on se sert... argent.

Chantraine y Hofinger: biens, richesses.

Chassang: chose.

Ebeling: res familiaris, opes, res.

LSJ: goods, property.

Slater: money.

Ast, Rumpel y Betant: opes, pecunia.

Sturz: res bona, pecunia.

Ellendt: res.

Bauer: Pl. Hab und Gut, Vermögen, Reichtum. Geld.

Χρήμη

Utilizada por Arquíloco (fr. 130 West, 207 Adrados), aparece también en Demócrito (fr. 277. 1).

Bailly: besoin, demande.

Chantraine: besoin.

Boisacq y Chassang: désir, demande.

Frisk: Not, Bedürfnis.

LSJ: forma jónica de χρεία.

Χρημοσύνη

Aparece en los versos de Teognis (670, 389 p.e.) como sinónimo de “pobreza”.

Bailly: besoin, indigence.

Chantraine: besoin.

Frisk: Not, Armut.

LSJ: need, want, lack.

Ellendt: egestas.

Χρησιμοσύνη

Utilizada por Tirteo (fr. 10. 8 West) y Plutarco (*De E apud Delphos* 389. c.2).

Chantraine y Chassang interpretan esta forma como una variante jónica de χρημοσύνη, con un doblete en -σ- inorgánica y con un significado equivalente al de χρήμη y χρημοσύνη.

Bailly: manque, besoin, indigence.

Frisk: Not, Armut, Beistand.

LSJ: need, want, poverty.

Perífrasis

ἀθλίως διακεῖσθαι: Aristófanēs (*Plu.* 80).
ἀπὸ τῶν ὀλίγων ζῆν: Teognis 1156.
ἀπόρως κείσθαι: Lisias (XXIV. 16).
ἀπόρως διακεῖσθαι: Lisias (XXIV. 16, 2), Isócrates (*Sobre la paz* 131).
ἀθλίως ζῆν / γλίσχωρως ζῆν: Menandro (*Monost.* 492, p.e.) y Aristóteles (*Política* 1266 b 26), respectivamente).
γλίσχωρως ἐργάζεσθαι: Jenofonte (*Mem.* II. 8, 1).
(τι) δειλὸν ἔχειν: Teognis (857)
κακῶς κείσθαι: Teognis (846)
δεινὰ/κακῶς παθεῖν/ πάσχειν: Teognis (1318b y 618, p.e.), Aristófanēs (*Plu.* 29, 855 900 y 967, p.e.), Demóstenes (XIX. 30 y 310, p.e.).
ἐνδῆως πράττειν: Menandro (*El misántropo* 280).
ἐπιπόνως ζῆν: (DL *Vit.* II. 96, 1).
κακοπαθῶς ζῆν: Aristóteles (*Política*, 1269 b 4).
κακῶς ζῆν: Menandro (fr. 787 K. & A. *Inc. fab.*).
κακῶς πράττειν: Aristófanēs (*Plu.* 29, 504 y 861, p.e.), Menandro (*Misántropo* 276).
λυπερῶς ζῆν: DL (*Vit.* II. 96, 1).
μέτρια/μικρὰ κτᾶσθαι: Demóstenes (XVIII. 102).
μετρίως πράττειν: Menandro (*Los hermanos* II, fr. 11.3, *El misántropo* 272).
μηδὲν ἔχειν: Teognis (150), Eurípides (*Electra* 375), Aristófanēs (*Plu.* 552), Jenofonte (*Mem.* II. 8, 1), Alexis (fr. 167 K.&A.), Menandro (*El doble engaño* 25).
οὐδὲν ἔχειν: Teognis (512, p.e.), Aristófanēs (*Plu.* 1179).
ταπεινὰ διάγειν: DL (*Vit.* IX. 7, 39).
ταπεινῶς ζῆν: Menandro (*Inc. Fab.* fr. 787)
ὕπὸ πενίας ταπεινοῦσθαι: Platón (*Resp.* 553c).
φαυλῶς πράττειν: Menandro (*Samia* 380)

Conclusiones

Tras la elaboración de este repertorio, podemos estructurar sus componentes en tres apartados, que reflejan las diferentes formas de designación que la lengua griega utilizó para referirse a los pobres, la indigencia y los mendigos. En cada uno de éstos ofrecemos los términos siguiendo el criterio alfabético, como hemos hecho más arriba.

1. Designaciones directas

- a) que implican trabajar con esfuerzo, penar:

sustantivos: ἐπίπονος, πενεστεία, πενέστης, πένης, πενία,
πενιχρότης, πῆμα, πόνος,

verbos: ἀμφιπένομαι, πενητεύω, πένομαι, πενοόμαι, πενίχομαι,
πημαίνω, πονάομαι, πονέω/-μαι, συμπένομαι,

adjetivos: πενεστικός, πενιχρός, πονηρός, ταλαεργός, τάλας,
τλήμων.

- b) que suponen trabajar con las manos.

sustantivos: αὐτουργός, βαναυσία, βάνausος, βαναυσουργία,
δημιουργός, ἐπίκουρος, ἐργάτης, ἐργάτις, ἔργον,
ἔριθος, θής, θῆσσα, θητεία, τεχνίτης, χειροτέχνης,
χειροτεχνία, χερνής, χερνήτης, χερνήτης.

verbos: βαναυσοτεχνέω, ἐργάζομαι, θητεύω, λατρεύω.

adjetivos: χερνετικός.

- c) que significan estar necesitado o carencia:

sustantivos: ἀδυναμία, ἀνάγκη, ἀχρημοσύνη, ἐνδεία, κακότης,
σπάνις, χρεία, χρήμη, χρημοσύνη, χρημοσύνη.

verbos: ἀναγκάζω, δέω, διαπορέω, σπανίζω, τητάω/-μαι, χατέω/-
ίζω, χράομαι, χρηίζω.

adjetivos: ἐνδεής, ἐπίπονος, σπάνιος.

- d) que evidencian la acción de reunir, juntar, recibir:

sustantivos: ἀγύρτης, ἀγύρτρια, ἔρανος.

verbos: ἀγυρτάζω, ἀγυρτεύω, ἀγείρω, ἐπαγείρω, ἐρανίζω,

συναγείρω, συνερανίζω.
adjetivos: άγυρτικός.

e) que manifiestan pedir, mendigar:
sustantivos: δέκτης, έπιστάτης, μεταίτης, προσαίτης, προίκτης.
verbos: αίτέω/-ίζω, έξαιτέω, έρωτάω, ήχάνω, ίκετεύω, καθικετεύω,
κατατοκίζω λίσσομαι, μαίομαι, μεταιτέω, προσαιτέω,
παραιτέω.

f) que implican andar errante, vagar, ser forastero:
sustantivos: άλη, άλημοσύνη, άλήμων, άλητεία, άλήτης, άλήτις,
άλητύς, πλαγκτοσύνη, φυγή.
verbos: άλάομαι, άλητεύω, έπαλάομαι, περιέρχομαι, πλάζω/-μαι,
πλανάω/-μαι, φεύγω.
adjetivos: άλλοδαπός, ξείνος, τηλεδαπός.

g) que connotan estar asustado, esconderse/mendigar:
sustantivos: πτωχεία, πτωχείον, πτωχός, πτωχοτροφία.
verbos: πτήσσω, πτώσσω, πτωχεύω, πτωχίζω, πτωχοτροφέω.
adjetivos: πτωχικός, πτωχόμουσος, πτωχοποιός, πτωχοτρόφος,
πτωχοφανής.

h) que denotan sufrimiento:
sustantivos: κάματος, μόχθος, τάλαιπωρία, τλημοσύνη.
verbos: άποφθίνω, θλίβω, κάμνω, κατατρύχω, μινύθω, μοχθίζω,
τρύχω/-μαι.

i) que implican infortunio:
adjetivos: άποτμος, δύσμορος, τάλαιπωρος.
adverbios: τάλαιπόρως.

2. Designaciones indirectas

1. por medio de una serie de compuestos privativos referentes a:

a) los “sin posesiones” en sentido general:
sustantivos: άκληρία, άκτημοσύνη, άνολβίη.
verbos: άκληρέω.
adjetivos: άκτέανος, άκτήμων, άκληρος, άνάεδνος, άνολβος,
άοικος.

b) los “sin posesión de tierra y lo relacionado con el cultivo”:

sustantivos: ἀβούτης.

c) los “sin posesión de dinero”:

sustantivos: ἀμηχανία, ἀχήν, ἀχηνία, ἀχρηματία.

adjetivos: ἀλήιος, ἀμήχανος, ἀνάργυρος, ἀχρήματος, ἀχρήμων.

verbos: ἀμηχανέω.

d) los “sin fuerza, sin capacidad”:

verbos: ἀπορέω, ἀσθενέω.

adjetivos: ἀδύνατος, ἄπορος, ἀσθενής.

2. por medio de compuestos diversos:

a) referidos a la tierra:

sustantivos: γεωπείνης, κακόπατρις, λεπτόγειος, λυπρόχωρος.

b) otros:

verbos: αὐτουργέω, βαναυσοτεχνέω, μειονεκτέω, συμπένομαι, πτωχοτροφέω.

sustantivos: βαναυσουργία, δυστυχία, λιπερνής, πενητοκόμος, πτωχαλαζών, πτωχοτροφεῖον, πτωχοτροφία, φιλοπτωχία.

adjetivos: ἀμβολιεργός, δειλακρίων, ἐτωσιοεργός, μισόπτωχος, παράλυπος, πτωχελένη, πτωχόμουσος, πτωχοποιός, πτωχοτρόφος, τρυγοδαίμων, ὑπέρπτωχος, φιλόπτωχος,

3. mediante la mención de situaciones de necesidad, el hambre, el exilio, la condición de suplicante o excluido:

verbos: ἰκετεύω, λυμαίνομαι, πεινάω, ῥιγώω, τητάομαι.

sustantivos: ἀειφυγία, ἄτη, γαστήρ, ἰκέτης, λέσχη, λιμός, λῦμα, λύμη, οἰζύς.

adjetivos: (τὸ) δεινόν, ἰκέσιος, οἰζυρός.

4. por el empleo de perífrasis: ταπεινὰ διάγειν; ἀθλίως διακεῖσθαι; (τι) δειλὸν ἔχειν; οὐκ / μηδὲν / οὐδὲν ἔχειν; ζῆν / ἐργάζεσθαι ἀθλίως / γλισχρῶς / κακοπαθῶς / ταλαίπωρος / ταπεινῶς; ἀπὸ τῶν ολίγων ζῆν; χαλεπῶς ζεῖν; ἀπόρως / κακῶς (δια)κεῖσθαι; μέτρια / μικρὰ κτᾶσθαι; μὴ / μηδὲν κτᾶσθαι; δεινὰ / κακῶς πάσχειν / πράττειν; ἐνδέως / λυπρὰ / μετρίως / ταπεινὰ / φαύλως πράττειν; ὑπὸ πενίας ταπεινοῦσθαι; φρονεῖν σμικρόν.

3. Designaciones connotativas

a) despectivas:

sustantivos: κακότης

adjetivos: ἀεργός, αἰσχρός, ἀναιδής, ἄναλτος, ἀνιηρός, ἀπολυμαντήρ, κακοεργός, κακός, θαρσαλέος, θητικός, μάργος, μισθωτός, μολοβρός, οἰζυρός, στυγερός, φαῦλος, φειδωλός.

b) conmisericordias:

sustantivos: αἰδῶς, ἐλεημοσύνη, ἔλεος, εὐλογία, λογία.

verbos: ἐλεαιρέσκω, ἐλεαίρω, ἐλεέω.

adjetivos: αἰδοῖος, ἐλεεινός, ἐλεήμων, θεωρικόν.

c) diversas:

sustantivos: δῆμος, πλῆθος.

adjetivos: ἀγεννής, δαιμόνιος, δειλός, ἡβαιός, λευγαλέος, λυπηρός, λυπρός, πανδήμιος, ταλαπείριος, ταπεινός.

Dejamos para el final de nuestro trabajo las conclusiones pormenorizadas que este repertorio léxico proporciona para el conocimiento de la valoración que la sociedad griega hizo de la pobreza, y de la apreciación en que la tuvo. Una vez vistos y comentados los diferentes contextos en que aparecen estos términos estaremos en condiciones de estimar el interés o la preocupación con que los distintos autores se enfrentaron tanto a las manifestaciones de la indigencia como a las consecuencias de la misma.

PARTE III

EL TESTIMONIO MITOLÓGICO

LA PROYECCIÓN DE LA POBREZA Y LA MENDICIDAD EN EL MITO GRIEGO: CUATRO EJEMPLOS

I. La imagen del plebeyo: Tersites

En octubre de 2006 presentamos nuestro trabajo de investigación para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados con el título que lleva este apartado y con unos contenidos que hemos incorporado y ampliado muy considerablemente para el desarrollo de nuestra Tesis. Ahora (abril de 2008) ha llegado a nuestras manos un interesantísimo trabajo titulado *Les exclus de l'Antiquité* que recoge con este epígrafe las ponencias presentadas en el Coloquio de Lyon de fechas 23- 24 de septiembre de 2004 y editado en 2007 por C. Wolff. Algunas de las apreciaciones vertidas en los diferentes textos ya las habíamos propuesto. Otras nos han resultado muy útiles para poner al día nuestra reflexión sobre el personaje de Tersites, en particular, y para completar la visión de conjunto de esta tarea de investigación.

La ponencia de G. Courtieu ¹⁴⁷ que abre el volumen dedica al Tersites homérico siete páginas para analizar su figura como la de un excluido, tras iniciar su trabajo con la precisión de que la noción de exclusión social no existía para Homero y que, de haber considerado a algún héroe como excluido, éste sería Aquiles, por su desmesura (p. 9, n.3). Sigue afirmando que la *Iliada* presenta grupos homogéneos de individuos que basan su unión en valores intangibles exaltados por la nobleza y que hay sólo tres sujetos que afirman su originalidad rechazando estos mismos valores: Tersites, Polidamante y Dolón. Continúa enumerando las características que los diferencian y que determinan su posición marginal:

- *status* social poco definido por el poeta.
- contestación a los valores de la sociedad homérica
- diferenciación de los demás por su aspecto, por sus actos y, sobre todo, por sus palabras
- actitud provocativa que recibe respuesta más o menos brutal por parte de la autoridad y de la mayoría, con lo que se establece aún más claramente su exclusión.

Continúa Courtieu sus propuestas afirmando que la visión de Tersites como caricatura, como arquetipo de la fealdad es moderna, pero Homero se sirve de trazos gruesos en el retrato físico del personaje para acentuar su ignominia moral. En cuanto al nombre, se limita a afirmar que Tersites no es

¹⁴⁷ G. Courtieu, «Thersite et Polydamas: le masque et le trouble des héros», *Les exclus dans l'Antiquité*. Actes du Colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004, pp. 9-25.

nadie, que carece de patronímico y de región de origen, que se distingue de la nobleza y que pertenece al pueblo y, además, que se opone a los héroes más prestigiosos. De algunos de estos asertos nos permitimos discrepar y ofrecemos nuestros argumentos al respecto más abajo. Pero sí coincidimos en la apreciación de que el castigo ejemplar que le inflige Odiseo “confirme l’extreme bassesse de son statut...il subit des coups, suscite des rires, est ridiculisé par des allusions sexuelles et sombre par absence de dignité dans le grotesque : la caricature du *kakos* est ici complète et devait satisfaire les attentes des publics aristocratiques de l’épopée” . (pp. 11-12). A partir de las diversas interpretaciones que ha suscitado este individuo, Courtieu se inclina por entenderlo como un chivo expiatorio, no como un bufón depositario de una cierta libertad de palabra ni como un Inocente, individuos que no debían ser fulminados por el poder autocrático bajo pena de sacrilegio (p. 13).

Concluye su análisis de la figura de Tersites afirmando que éste ofrecía al público de la *Ilíada* el espectáculo de una concepción de oposición a la autoridad, una oposición brutal y primitiva en su expresión y su represión que conduce a la violencia y al ridículo y que no lleva a ninguna parte, a pesar de fundarse en razones de peso. Sin embargo, Tersites enriquece el debate acerca de la “democracia homérica” y muestra que los oyentes de la *Ilíada*, en algún lugar del Asia Menor, en torno al siglo VIII a. C. eran capaces de entender, de reflexionar, de apreciar, incluso de reírse, con la exposición de razones progresistas. El público que podía chancearse con Tersites era contemporáneo y actor de grandes cambios políticos, de una transición hacia otro modelo social y político.

Por nuestra parte, comenzábamos nuestro estudio sobre la figura de Tersites señalando que entre los héroes homéricos su personalidad es la excepción a todas las reglas. La sociedad homérica debía contar con más sujetos de esta laya, pero sólo éste nos es conocido con bastante detalle, ya que se muestra en las fuentes más variadas. Una vez repasadas éstas centrábamos nuestro enfoque del personaje a partir de los discursos que han puesto en su boca Homero y Quinto de Esmirna, respectivamente.

Homero introduce en el mundo heroico esta figura, la presenta con una actitud ajena a todos los conceptos relativos a la grandeza moral, y la encaja en una sociedad que se estructuraba sobre tres clases sociales: nobles, demiurgos y *thetes*. La nobleza, que sería minoritaria en el cómputo de la población, estimaba junto a la pureza de sangre, la riqueza. Esta estaba constituida por la posesión de tierras, ganado, despensas bien repletas de grano, vino y aceite, lingotes de bronce y de hierro, cofres llenos de ropas bordadas, copas preciosas y armas¹⁴⁸. En la escala social, tras los nobles aparecen los demiurgos, quienes ejercen oficios casi siempre hereditarios que desempeñan

¹⁴⁸ G. Glotz. *La cité grecque* Paris 1968, p.46.

con carácter público. Unos son artesanos, otros podrían definirse como profesionales “liberales”: adivinos, heraldos, médicos y cantores.

Tersites aparece en el canto segundo de la *Ilíada* en un episodio de sobra conocido. Para W. Jaeger “la escena de Tersites en la *Ilíada*, que expone a la risa pública al repugnante y odioso agitador, es una escena auténticamente popular, una pequeña comedia entre las múltiples tragedias que contiene la epopeya homérica”¹⁴⁹. Señala W. Nestle que en Tersites coinciden “la fealdad física y la vulgaridad anímica”¹⁵⁰. Y W. Jaeger (*op. cit.* p. 34) apunta: “Tersites es la única caricatura realmente maliciosa en la totalidad de la obra de Homero.”

En la *Introducción a Homero* (pp. 342-3) dice R. Adrados: “...sobre todo, junto a los “reyes nacidos de Zeus”, que representan a la aristocracia, a su “entourage” y a las gentes situadas fuera de la protección normal de la sociedad, tenemos al pueblo. Es el que forma la masa de los combatientes, aunque toda la narración de los combates esté hecha con la idea de quitar importancia a su actuación. Son hombres libres, evidentemente propietarios de tierras o ganados, y que desempeñan un papel en la vida política, puesto que constituyen la Asamblea. Su papel en ésta es limitado, pero no despreciable...no pueden levantarse a hacer propuestas y cuando uno de ellos, Tersites, lo hace, Ulises le reduce golpeándole con su cetro, lo que parece a todo el mundo una cosa excelente... La posición de Homero es, por supuesto, estrictamente aristocrática: Tersites es el más feo de los griegos, es incapaz de *kósmos* o disciplina: Odiseo le acusa de ser “peor” que los reyes o nobles.”

Si sólo supiéramos de Tersites por lo que nos relata Homero, este individuo podría inspirarnos una cierta ternura. Su físico poco agraciado, su manera de hablar insolente y su audacia cuando se destaca entre los demás guerreros para enfrentarse a los caudillos aqueos no cesan de provocar una mezcla de rechazo y admiración. Rechazo porque no resulta simpático ni atractivo, y admiración porque su arrogancia preludia la democracia (y la demagogia) asamblearia en la que cualquier individuo puede tomar la palabra y exponer sus argumentos de igual a igual. Pero no debemos olvidar que Tersites no habla en términos de equidad con Agamenón ni con Odiseo, ni es un ciudadano en una *polis*. En el ejército de los Atridas es sólo un soldado raso, arrastrado a una guerra que quizá no le concierne en exceso y que ve cómo el provecho inmediato de las acciones bélicas va a parar a otras manos. El resultado de su intervención, la contundencia de su fracaso y la risa que suscita su derrota entre sus conmitones, nos dejan un regusto amargo. Desde nuestra perspectiva, no carece de razones para tomar la palabra, y el castigo que recibe se nos antoja excesivo y humillante.

¹⁴⁹ W. Jaeger. *Paideia*, Madrid.1982, p. 326.

¹⁵⁰ W. Nestle. *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1975, p. 36.

Pero la literatura griega nos ha transmitido más datos sobre este sujeto. A partir de éstos nuestra primera perspectiva, indulgente, se transforma de forma radical, pues descubrimos en Tersites a un perfecto malvado, un ser cobarde y traicionero. Arctino en su *Etiópida* habría dedicado muchos versos al episodio de Aquiles y Penthesilea, que el resumen de Proclo sintetiza así: “La amazona Penthesilea, hija de Ares, tracia de origen, llega junto a los troyanos, dispuesta a combatir como aliada de ellos. Cuando destacaba en la batalla, la mata Aquiles y los troyanos la sepultan. Aquiles mata a Tersites, al ser objeto de las injurias de éste y por haberle echado en cara un supuesto amor por Penthesilea. Después de eso surge una disputa entre los aqueos a propósito de la muerte de Tersites”¹⁵¹.

La obra dramática de Queremón titulada *Tersites* o bien *Aquiles matador de Tersites* es probable que fuera una sátira (Nauck fr. 782). Luciano asimila a Tersites con un orador cínico popular (*Vit. Dem.* 61); lo compara con un cuervo e incide en su vena oratoria (*Fug.* 30) al decir que su palabra era confusa y sin orden. También lo equipara con el rey de los persas (*Hist.* 14 ss.). Quinto de Esmirna (l. 720 ss.) pone en boca de Tersites una diatriba contra Aquiles, enamorado de la muerta Penthesilea, acusándole de mujeriego. Licofrón, en su *Alejandra* (1000 ss.) se refiere a él como “el necio y feo Tersites” y relata que ultrajó la agonía de Penthesilea, que le dio una lanzada en el ojo y que Aquiles lo mató. Libanio le dedica uno de sus ejercicios retóricos (*Encomio de Tersites*), en una tentativa de reivindicar su figura tan denostada, pero no parece ser sino eso: un ejercicio retórico teñido de ironía. Sin embargo, es quizá el único testimonio con el que la Antigüedad tardía rindió tributo a este antihéroe “cuyo valor simbólico no supo captar la democracia ateniense en sus momentos de apogeo”¹⁵². Entre los latinos, Juvenal (11, 30 ss.) presenta un enfrentamiento entre Tersites y Aquiles.

Su biografía, aparte de los episodios que lo oponen a Agamenón y Odiseo, por una parte, y a Aquiles, por otra, cuenta con algunos otros hechos notorios referidos por distintos autores. Ninguno de ellos es un motivo de honor o de gloria para el personaje y uno de ellos (la confrontación con Aquiles tras la muerte de Penthesilea) le acarreará su propio fin.

A partir de estos testimonios abordaremos a esta figura, considerando sus orígenes, el significado de su nombre, su aspecto físico, su catadura moral, su actuación antes y durante la guerra de Troya, su muerte y su pervivencia *post mortem*.

¹⁵¹ *Fragmentos de épica griega arcaica*. BCG Madrid 1979, p. 141. Trad. de A. Bernabé.

¹⁵² Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos” *RUC* 1980/1 pp. 43-78, p. 76.

Orígenes

Por su origen Tersites es de procedencia etolia. Nieto de Portaón (que en Homero *Il.* 14. 115 ss. aparece como Porteo) y Éurite; hijo de Agrio (el “rústico” o “salvaje”) y de Día, a la cual se cita aquí como la última descendiente de Portaón. Sus hermanos eran Onquesto, Prótoo, Celéutor, Licopeo y Melanipo (*Schol.* a *Il.* 2. 212). Su origen etolio lo confirma también Tzetzes (*Schol.* Licofrón 999).

Apolodoro (*Bibl.* I. 7, 10, 2) nos informa de que Portaón y Éurite eran los padres de Agrio y de Eneo, entre otros; Eneo, según Pausanias (II. 25, 2) era un rey etolio que fue expulsado del trono por los hijos de Agrio, y se refugió en Argos con Diomedes, que le ayudó en su venganza. De Eneo nació Tideo y de éste Diomedes. El propio Diomedes se jacta en *Ilíada* 14. 113 ss. de su ilustre progenie: hijo de Tideo, nieto de Eneo y biznieto de Porteo. Se inserta así la figura de Tersites en una familia distinguida, aunque sus allegados más próximos, como ya se va apuntando y veremos más abajo, no destacaron nunca en acciones nobles, sino que se vieron envueltos en episodios violentos y en discordias fraternas. Quizá por ello Tersites no se ufanaba de su parentela. Según Libanio recibió una buena educación siendo niño y no rehuyó participar en la expedición de los Atridas contra Troya (Libanio, *Encomio de Tersites* 8, 4, 1 3 ss.).

Su parentesco con Diomedes aparece resaltado, asimismo, en Quinto de Esmirna (I. 769 ss.). Antonino Liberal (37) relata que Diomedes, tras la caída de Troya, marchó a Calidón, mató a Agrio y a sus hijos y entregó el poder real a su abuelo Eneo. Eustacio destaca su estirpe ilustre y su parentesco con Diomedes¹⁵³.

El nombre

Había un antiguo dios laconio llamado Θηρίτας o Θηρεΐτας (Hesiquio) que también Pausanias recoge (III. 19, 8) como denominación laconia de un santuario dedicado al dios Ares. La raíz doria θερσ- que se modifica en θηρ- estaría en el nombre de éste. El escolio a *Il.* 2. 212 relaciona el apelativo de Tersites con el eolio θέρσος / θάρσος. Así pues, parece claro, que Tersites se forma sobre esta raíz, emparentada con el sánscrito *dharsh* (“arriesgar”) y con el avéstico *darshi*, (“fuerte”), que nos acercan al latín *fortis*, “valeroso”. Del concepto de exceso de valor o de un valor en un sentido extremo, el *Etym. Mag* (24, 38; 447, 22, de θερεῖν deriva “excitarse”, “acalorarse”, el significado más amplio de “vehemente”, “descarado” e “insolente,” traducción que sigue Curtius (*Etymologie*), mientras que Wecklein (*Sóf. Phil.* 442) prefiere “audaz”

¹⁵³ *Eusthatii Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Ed. M. Van der Valk 1971, I-V p. 204, 6.

Luis Gil, al analizar el encomio que Libanio hizo del personaje¹⁵⁴ resume el significado del nombre remitiendo a *tharsos* y al atrevimiento.

J. Ebert sostiene que el nombre de Tersites (“insolente”) es de origen tesalio y que algunas pinturas de vasos representan a Tersites con rasgos nobles, lo que le lleva a proponer que primitivamente no era el ser innoble que Homero presenta. En las *Ciprias* se producía un motín promovido por Tersites, pero como la acción de la *Iliada* exige que la armada reencuentre de golpe su combatividad, el poeta hacía del incitador al amotinamiento la imagen del ridículo y de la abyección¹⁵⁵.

Aspecto físico

Desde los poemas homéricos Tersites es el paradigma de la fealdad física y de la vileza moral. (*Il.* 2. 117 ss.). En lo tocante a este autor, veremos más abajo con detalle todo lo relativo al personaje. Ahora recogeremos otros testimonios que abundan en el retrato realizado por Homero.

En cuanto al físico, aparte de la descripción homérica, su cabeza puntiaguda y ridícula le lleva a ser comparado con Pericles, según Cratino (Kock CAF I. 35) y Plutarco (*Pericles* 13). Luciano se ocupa de Tersites en varias ocasiones: hace que él mismo describa su cabeza como calva y en forma de pera (*Diálogos de los muertos* 25); lo tiene por modelo de fealdad (*Nekyomant.* 15) y lo presenta como un híbrido de perro, león y quimera (*Fugit.* 30). En *Contra un ignorante* 7 afirma que Homero “ha pergeñado un personaje, un hombre ridículo de los pies a la cabeza, en actitud de soltar un discurso al pueblo, deforme y jorobado... el famoso Tersites.” Sigue diciendo que ni vestido como Aquiles habría podido llevar a cabo hazaña alguna porque cojeando bajo el escudo, cayendo al suelo con el peso de la armadura, levantando la coraza con la joroba y bizqueando bajo el casco habría sido objeto de burla.

Licofrón le atribuye aspecto simiesco (*Alejandra* 1000). Máximo de Tiro recuerda su fealdad (I. 5) y también en Tzetzes (*Chil.* 7, 891) se citan su cabeza puntiaguda, su estrabismo, su cojera, su encorvamiento y su calvicie. Además de los citados, Libanio, Apuleyo, Clemente de Alejandría, y numerosos refranes y dichos populares aludían a esta característica (cf. *Corpus Paroemiographorum Graecorum* I, app. III, 19, ed. Leutsch / Schneidewin 1965, p.e., donde se cita: Θερσιτεῖον βλέμμα καὶ Θερσιτεῖον εἶδωλον παροιμία ἐπὶ τῶν πάνυ δυσειδῶν ἐπεὶ καὶ ὁ Θερσίτης τοιοῦτος ἦν). Según Ovidio (*Pont.* III. 9, 10) tampoco era un compendio de belleza: “Así tal vez Agrio pudo haber dicho, en otro tiempo, que Tersites tenía un bello rostro”, y en otro lugar sostiene que su fealdad le impedía pasar inadvertido (*Pont.* IV. 13, 15). En la *Iliada latina* (136) Tersites es el más contrahecho y deslenguado¹⁵⁶.

¹⁵⁴ L. Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”, *RUC*. 1980/1, p. 76.

¹⁵⁵ J. Ebert. (“Die Gestalt des Tersites in der Ilias”, *Philologus* 1969, CXIII: 159-175).

¹⁵⁶ *La Iliada latina. Diario de la guerra de Troya de Dictis Cretense. Historia de la destrucción de Troya de*

Catadura moral

En cuanto a la índole moral, aparte de Homero, que da los primeros datos, Esquines le tilda de cobarde y sicofanta (3. 231). La falta de aprecio por la *doxa* que exhibe Tersites al no ufanarse de su parentesco con personajes como Diomedes hacen de él un anticipo del cínico y como tal lo describe Luciano (*Vit. Demonacte* 61) quien pone en boca de Demonacte una alabanza de Tersites como “orador público (*demegoros*) cínico” y afirma que los de la secta del perro harían mejor en tomar a Tersites como paradigma, en vez de a Heracles, ya que aquél es un ejemplo de demagogo descarado y destemplado. Máximo de Tiro (26. 5) lo describe como feo de aspecto, injurioso de voz, indisciplinado de carácter, la imagen del pueblo intemperante. Pero (en 15. 5) defiende a Tersites al sostener que jamás causó un daño a los griegos con su desertión, mientras que Aquiles, sentado en su tienda, les acarreó más males.

Libanio, en uno de sus *progymnasmata*¹⁵⁷, hace un encomio de Tersites en el que la figura del sujeto aparece coloreada con tonos humorísticos: se le compara con Demóstenes y se destaca su parloteo regocijante. Afirma que su fealdad no afectó a su alma, que en inteligencia no era inferior a Odiseo, ni en valor a Aquiles, ni a Néstor en palabras. Los argumentos de Libanio a favor de Tersites, serían inconcebibles en la época en que a éste le tocó vivir, como destaca Luis Gil¹⁵⁸. El propio Libanio comienza su elogio pidiendo perdón a Homero por ensalzar a quien el poeta quiso vilipendiar. Eustacio¹⁵⁹ le atribuye el ser inoportuno de palabra, injurioso y franco¹⁶⁰, ardiente, impúdico e insolente¹⁶¹. En la *Ilíada latina* se opone a las negociaciones de paz y exhorta a la tropa al regreso, comportándose como un agitador que provoca el motín, lo que le lleva a recibir un golpe de Odiseo y a que se organice una pelea generalizada que dura hasta que Néstor los aplaca (136 ss.). Ovidio (*Metamorfosis* XIII. 232 ss.) pone en boca de Odiseo otra mención a la insolencia de este sujeto, al afirmar que se había atrevido a atacar de palabra a los reyes y que, gracias a él “no fue insolente sin castigo”¹⁶².

Juvenal lo confronta con Odiseo en el asunto de las armas de Aquiles (11. 30 ss. y 8. 269 ss.).

Dares el Frigio. BCG. Trad. M^a F. Del Barrio y V. Cristóbal.

¹⁵⁷ Libanius. *Opera*. Ed. R. Foerster.

¹⁵⁸ L. Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”, *RUC*. 1980/1, pp. 43-78.

¹⁵⁹ Eustacio. *Eustathii Commentarii ad Homerum Iliadem pertinentes*. Ed. M. Van der Valk, 1971, I-V, pp. 203, 43.

¹⁶⁰ *ibid.* 203, 43.

¹⁶¹ *ibid.* 203, 29.

¹⁶² Ovidio. *Metamorfosis*. CSIC. Trad. A. Ruiz de Elvira.

Antes de la guerra de Troya

En Calidón realizó dos acciones bien diferentes y carentes de gloria: colaboró con sus hermanos en la expulsión del trono y en el ultraje al que sometieron a su tío Eneo, cuando éste era ya un anciano. Tras este crimen traspasaron a su padre, Agrio, el trono usurpado. Tersites y Onquesto se libraron de la venganza que tomó Diomedes, con ayuda de Alcmeón, contra sus primos. Ambos hermanos se salvaron porque habían huído y buscado refugio en el Peloponeso. (Apol. *Bibl.* I. 8, 6). La segunda fue su participación en la cacería del jabalí. En ésta mostró tal cobardía que rehuía a la fiera¹⁶³ y fue evidenciando su cobardía hasta tal punto que Meleagro, iracundo, lo arrojó por un precipicio y así se lesionó su cuerpo, según relata Eustacio¹⁶⁴.

Sigue Luis Gil comentando respecto a la intervención de Tersites en la contienda que sus compatriotas se libraron de su incómoda presencia enviándolo a Troya, y que la posteridad fue completando la biografía del personaje de acuerdo con las pautas de conducta homéricas y de conformidad con la axiología de la aristocracia. En su desamparo no contaba sino con la libertad de palabra –el “escudo del pobre” en palabras del cómico Nicóstrato¹⁶⁵– y ésta de poco vale si no dispone del respaldo necesario (*ibid.* p. 76).

Durante la guerra de Troya

Libanio (4. 943 ss.) afirma que Tersites se hallaba tan comprometido como los otros héroes; la deformidad que contrajo durante la cacería del jabalí de Calidón, que lo dejó tullido, no había mermado su valor ni aminorado su deseo de gloria y así, aunque no estaba ligado por juramento alguno, tomó parte en la expedición. Expresaba su opinión descaradamente en el campamento y hablaba como Demóstenes; odiaba especialmente a Aquiles; no era menos que los otros héroes y nunca perjudicó a los aqueos. Cuando tiene lugar su enfrentamiento con Agamenón “el pueblo llano de las mesnadas estaba ya harto de nueve interminables años de lucha y deseoso de recuperar la paz hogareña y los afectos perdidos. A duras penas el prudente Ulises, aconsejado por Atenea, pudo retener a la hueste y reunirla en asamblea para que escuchara de nuevo la voz de su jefe. Pero entonces ocurrió lo inesperado. Anticipándose a Agamenón, tomo la palabra Tersites”¹⁶⁶. Y le respondió Odisseo en vez del Atrida, episodio que recuerda este héroe en *Las metamorfosis* de Ovidio (XIII. 232 ss.). En el *Filoctetes* sofocleo el protagonista, tras años de abandono en Lemnos, pregunta a sus compañeros de armas por la suerte de

¹⁶³ Ferecides. *Schol. Il.B* 212. Eutifrón fr. 131 (Meineke. *Anal. Alex.* 144).

¹⁶⁴ Eustacio. *ad. Il.* 2. 204 ss.

¹⁶⁵ Nicóstrato, Fr. 30 *PCG*, K. & A.

¹⁶⁶ L. Gil, “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos” *RUC*. 1980/1, pp. 43-78, p. 75

conocidos argivos, y cuando se refiere a Tersites dice: "...hablo...de un tal Tersites, que jamás se contentó con pocas palabras, aun allí donde nadie quería oírle, ¿sabes si vive éste?". A lo que contestó Neoptólemo: "No le vi, pero oí decir que todavía vive". Y remachó Filoctetes: "Así había de ser, que aun no pereció bribón alguno, sino que a tales seres les protegen los dioses"¹⁶⁷.

Eustacio destaca que Odiseo le golpeó con el bastón aunque era noble, cosa que sólo hacía con los hombres del pueblo, y recalca: "Tersites, hombre inútil y el más infame"¹⁶⁸.

Muerte

El resumen de la *Etiópida* de Arctino realizado por Proclo relata en pocas palabras la muerte de Tersites: "Aquiles mata a Tersites, al ser objeto de las injurias de éste por haberle echado en cara un supuesto amor por Pentesilea. Después de eso surge una disputa entre los aqueos a propósito de la muerte de Tersites"¹⁶⁹.

Esta sinopsis recoge el hecho fundamental de quién lo mató, pero otros autores añaden matices a la causa de su muerte. Apolodoro (*Epít.* 5, 1) se explaya un poco acerca de la amazona, en especial para mencionar a cuantos había eliminado en combate. Aquiles la mata y se enamora de inmediato de su víctima; Tersites lo critica y el héroe acaba con él. La risa de Tersites ante esta súbita y póstuma pasión del Pelida la recogen distintos escritores. Tersites pronunció un discurso para echar en cara a Aquiles su afición a las mujeres. No contento con la burla, clavó su lanza en los ojos de Pentesilea¹⁷⁰, tras lo cual Aquiles lo mató a puñetazos. También se encuentra este castigo en otras fuentes¹⁷¹, y según Quinto de Esmirna, el Pelida le golpeó la boca y se le cayeron los dientes, quedando Tersites exánime, en una escena que recuerda el castigo de Odiseo a Iro (*Od.* 18. 96 ss.). Licofrón (*Al.* 1000 ss.) narra que Aquiles propina "al miserable etolio de aspecto simiesco" el golpe de muerte por haber ultrajado la agonía de la amazona¹⁷². Una vez muerto, "el miserable cadáver del cobarde Tersites" fue enterrado lejos del campamento de los griegos. (Quinto de Esmirna I. 823 ss.).

Los aqueos disputaron tras la muerte de Tersites, como hemos visto que afirma la *Etiópida*, y como también hace Quinto de Esmirna (I. 768 ss.): "El Tidida fue el único de los argivos que se irritó contra Aquiles por la muerte de Tersites, porque aseguraba ser de su misma sangre...Por eso le causó indignación la muerte de Tersites. Y ahora hubiera levantado las manos contra

¹⁶⁷ Sófocles. *Filoctetes* 442-446.

¹⁶⁸ Eustacio, *ad Il.* 2. 212 ss.

¹⁶⁹ *Fragmentos de épica griega arcaica*. BCG.1979, p.141. Trad. de A. Bernabé.

¹⁷⁰ Schol. Soph. *Phil.* 445; Licofrón 999.

¹⁷¹ Tzetz. *Posth.* 201 ss.; Schol. Licophr. 999; Eustac. *Il.* p. 208, 2. Q. de Esmirna I. 742 ss.

¹⁷² Licofrón. *Alejandra*. BCG. Trad. M. y E. Fdez. Galiano, 1987.

el hijo de Peleo, si no le hubieran detenido los mejores hijos de los aqueos, todos juntos, con palabras persuasivas. De igual modo al propio Pelida le retuvieron por otro lado. También iban ya a querellarse con las espadas los jefes de los argivos por la terrible cólera que les excitaba, sin embargo obedecieron a los consejos de sus compañeros”¹⁷³.

Visto este enfrentamiento entre los griegos A. Bernabé recuerda que las distintas fuentes ofrecen una imagen de Tersites no tan innoble como la que presenta Homero, relacionándolo probablemente también en la *Etiópida* con Diomedes, lo que le conferiría un linaje ilustre¹⁷⁴.

Post mortem

En el reino de ultratumba Tersites tuvo un extraño destino. Polignoto lo representa tomando parte en una partida de dados en la que juegan con él Odiseo, Áyax y Palamedes (Pausanias X. 31, 1 ss.). También se encuentra en el inframundo con Nireo (que, según *Il.* 2. 671 ss., era el más hermoso de cuantos acudieron a la guerra de Troya), y Luciano (*Diálogos de los muertos* 25) refiere cómo ambos disputan acerca de su respectiva belleza, teniendo por juez al filósofo Menipo. Este zanja la discusión afirmando que “en el Hades reina la igualdad y todos son idénticos” y Tersites se da por satisfecho¹⁷⁵. En la *Vera historia* 2, 20 presenta a Tersites litigando en el Hades con Homero, contra el que se querella por haberse burlado de él en sus versos. El defensor del poeta es Odiseo, que gana el pleito con sus argucias.

En la *Antología Palatina* también se hace hincapié en la igualdad de todos en el Hades, donde Minos no es inferior a Tersites¹⁷⁶. Por su parte Platón (*Pol.* 620c) afirma que el alma de Agamenón tiene aspecto de águila y la de Tersites de mono, y observa:

“En cuanto a Tersites y a otros malvados de inferior categoría, ningún poeta los ha representado sufriendo los mayores suplicios... sin duda porque no poseyeron todo el poder, por lo que tuvieron más suerte que los que impunemente pudieron ser perversos” (*Gorgias* 525e).

Alejandro Magno habría dicho que hubiera preferido ser el Tersites de Homero mejor que el Aquiles de Quérilo¹⁷⁷, poeta que acompañaba al rey y escribía sus hazañas en versos de dudosa categoría (*Hor. Epist.* 2, 1, 232 ss.) .

¹⁷³ Quinto de Esmirna. *Posthoméricas*. Eds. Clásicas. 1991. Trad. de Inés Calero Secall.

¹⁷⁴ *Fragmentos de épica griega arcaica*. BCG, 1979, p.144.

¹⁷⁵ *Antología de Luciano*. Eds. L. Gil, J. Gil y J. Zaragoza. Madrid, 1970.

¹⁷⁶ *Antología Palatina*, vol. I, 56 (VII 727) BCG. Trad. de M. Fdez. Galiano. 1978.

¹⁷⁷ Porfirio, *ad Hor.* A.P.357.

Con estos presupuestos vamos a abordar la figura de Tersites a partir de los discursos mencionados más arriba. En ellos se perfila la imagen del demagogo, atrayente para el lector, curiosa para sus camaradas, repugnante para sus oponentes. Sin duda con su alocución empieza a despuntar la democracia, en la que cada hombre manifiesta ante los demás, sus iguales, sus deseos y aspiraciones por medio de la palabra. En el poema homérico Tersites se presenta oponiéndose a Agamenón de manera frontal y directa, porque de Agamenón había surgido la orden de volver a las naves (2. 140-141) tras un ensueño. Pero quien le responde contundentemente es Odiseo y no el Atrida, que es al que aquél pretendía atacar. Tersites se enfrenta a Odiseo tras haberse dirigido éste a las tropas en una breve arenga llena de invectivas y de violencia física (*Iliada* 2. 198-206), que surte su efecto, pero:

Todos se fueron sentando y se contuvieron en sus sitios.
El único que con desmedidas palabras graznaba aún era Tersites,
que en sus mientes sabía muchas y desordenadas palabras
para disputar con los reyes locamente, pero no con orden,
sino en lo que le parecía que a ojos de los argivos ridículo
iba a ser. Era el hombre más indigno llegado a pie de Troya:
era patizambo y cojo de una pierna; tenía ambos hombros
encorvados y contraídos sobre el pecho; y por arriba
tenía la cabeza picuda, y encima una rala pelusa floreaba.
Era el más odioso sobre todo para Aquiles y para Ulises,
a quienes solía recriminar. Mas entonces al divino Agamenón
injuriaba en un frenesí de estridentes chillidos. Los aqueos
le tenían horrible rencor y su ánimo se llenó de indignación.
Mas él con grandes gritos recriminaba a Agamenón de palabra:

Iliada 2. 211-224

El discurso de Tersites (*Iliada* 2. 225-242), impecable desde el punto de vista formal, creemos que es un referente adecuado para acercarnos a la índole del personaje:

“¡Atrida! ¿De qué te quejas otra vez y de qué careces?
Llenas están tus tiendas de bronce, y muchas mujeres
hay en tus tiendas para ti reservadas, que los aqueos
te damos antes que a nadie cuando una ciudadela saqueamos.
¿Es que aún necesitas también el oro que te traiga alguno
de los troyanos, domadores de caballos, de Ilio como rescate
por el hijo que hayamos traído atado yo u otro de los aqueos,
o una mujer joven, para unirme a ella en el amor,
y a la que tú solo retengas lejos? No está bien
que quien es jefe arruine a los hijos de los aqueos.

¡Blandos, ruines baldones, aqueas, que ya no aqueos!
 A casa, sí, regresemos con las naves, y dejemos a éste
 aquí mismo en Troya digerir el botín, para que así vea
 si nosotros contribuimos o no en algo con nuestra ayuda
 quien también ahora a Aquiles, varón muy superior a él,
 ha deshonrado y quitado el botín y lo retiene en su poder.
 Mas no hay ira en las mientes de Aquiles, sino indulgencia;
 si no, Atrida, ésta de ahora habría sido tu última afrenta.”
 Así habló recriminando a Agamenón, pastor de huestes,
 Tersites

A la primera pregunta retórica del verso 225 va respondiendo con la enumeración de los bienes acumulados por Agamenón (226-8). Luego plantea una segunda cuestión, más compleja (229-233) a la que contesta de forma rápida, con un juicio de valor (233-4). A continuación se dirige a los aqueos. Los insulta (235) y exhorta a regresar a casa, dejando en Troya a Agamenón (236-7), lo que constituye una llamada al amotinamiento y a la desertión. Quiere que los héroes de a pie se hagan valer. Después, y siempre hablando a la tropa, expone la situación de Aquiles, a quien alaba (239-41). Con esto sembraría una semilla de discordia entre los jefes, si el Pelida hubiera respondido a la provocación. Y termina encarándose con el Atrida para manifestarle que, gracias a la actitud de Aquiles, no es ésta su última afrenta. (242).

La respuesta de Odiseo nos ofrece más datos para caracterizar a Tersites:

.... A su lado pronto se plantó el divino Ulises
 y, mirándolo con torva faz, le amonestó con duras palabras:
 “¡Tersites, parlanchín sin juicio! Aun siendo sonoro orador,
 modérate y no pretendas disputar tú solo con los reyes.
 Pues te aseguro que no hay otro mortal más vil que tú
 de cuantos junto con los Atridas vinieron al pie de Ilio.
 Por eso no deberías poner el nombre de los reyes en la boca
 ni proferir injurias ni acechar la ocasión para regresar.
 Ni siquiera aún sabemos con certeza cómo acabará esta empresa
 si volveremos los hijos de los aqueos con suerte o con desdicha.
 Por eso ahora al Atrida Agamenón, pastor de huestes,
 injurias sentado, porque muchas cosas le dan
 los héroes dánaos. Y tú pronuncias mofas en la asamblea.
 Mas te voy a decir algo, y eso también quedará cumplido:
 Si vuelvo a encontrarte desvariando como en este momento,
 ya no tendría entonces Ulises la cabeza sobre los hombros
 ni sería llamado padre de Telémaco,
 si no te cojo y te arranco la ropa,
 la capa y la túnica que cubren tus vergüenzas,
 y te echo llorando a las veloces naves
 fuera de la asamblea, apaleado con ignominiosos golpes.”

Así habló, y con el cetro la espalda y los hombros
 le golpeó. Se encorvó, y una lozana lágrima se le escurrió.
 Un moratón sanguinolento le brotó en la espalda
 por obra del áureo cetro, y se sentó y cobró miedo.
 Dolorido y con la mirada perdida, se enjugó el llanto.
 Y los demás, aun afligidos, se echaron a reír de alegría.
Ilíada 2. 243-270

Una vez examinados estos versos podemos diferenciar los siguientes rasgos que Homero atribuye a Tersites tanto física como moralmente:

- características físicas:

- voz malsonante (212) y estridente (222)
- es patizambo y cojo de una pierna (217)
- sus hombros están encorvados y contraídos sobre el pecho (217-8)
- cabeza picuda (218)
- pelo escaso (218)

- características morales:

- su talante es polemista, ofensivo y reivindicativo (214, 221, 222, 224, 225, 235, 243, 251, 255)
- poco juicioso (246) y desvaría (258)
- sonoro orador (246) que sabe muchas y desordenadas palabras (213), pero desmedido al hablar (212) y se expresa a voces (224)
- el mortal más vil (248), es cobarde (251 y 268)
- busca lo ridículo y las mofas (215, 256)
- y provoca la risa con esta actitud (265-270)

Tras esta intervención malograda, Tersites desaparece de los textos homéricos. “La *andreia* de Tersites... se confirma asimismo con el testimonio de Homero. Tersites afirma en su famoso parlamento haber tomado ciudades y hecho prisioneros; y como hablaba ante testigos, no podía mentir, a menos de estar loco. Pero el poeta no dice de él eso, sino que tenía la cabeza puntiaguda y el pelo ralo...Al valor físico se une en su caso el valor moral, cimentado en dos virtudes: la sabiduría y la justicia (*dikaiosyne*). El conocimiento de lo que estaba bien hecho o mal hecho le permitía discernir lo justo de lo injusto. Su entereza le movía a recriminar torpezas y abusos, sin acritud para con los débiles –pues sabía que les bastaba para ser comedidos su propia indigencia- y sin adulación, ni respetos humanos para con los poderosos y los amigos. Si en valentía podía medirse con Aquiles, en sabiduría y elocuencia no se quedaba a la zaga de Ulises y Néstor. Pero les aventajaba en *parrhesia*...En la elocuencia de Tersites hay, por tanto, un elemento pedagógico que le aproxima asimismo a la figura del sabio cínico”¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Luis Gil. “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”, *RUC*, 1980/1, pp. 43-78, p.77.

Quinto de Esmirna retoma su figura como orador y vuelve a atribuirle otro discurso lleno de cólera y de propósitos malintencionados. Parece como si Tersites fuera ya algo semejante al prototipo del gruñón intempestivo, el inoportuno que tiene que hablar cuando menos falta hace. Así, como ya indicamos arriba, se burla del amor que embargó a Aquiles después de herir mortalmente a Penthesilea y pronuncia una segunda invectiva para echar en cara al Pelida su afición a las mujeres:

“Entonces Tersites le injurió en su cara con funestas palabras: “¡Aquiles de terrible corazón! ¿Por qué ahora un dios ha seducido tu corazón en el pecho a causa de una perversa amazona, que se propuso maquinar muchos males contra nosotros? Tú, que tienes un corazón mujeriego en tus entrañas, te preocupas de ella como si fuera una mujer prudente a la que con regalos habías cortejado con pretensión de hacerla tu esposa legítima. ¡Ojalá se hubiera adelantado a herirte con la lanza en el combate! Tú gozas demasiado con las mujeres y te preocupas en tu funesto corazón de los gloriosos actos de valentía, cuando ves a una mujer. ¡Desdichado! ¿Dónde están ahora tu valerosa fuerza y tu inteligencia? ¿Dónde el vigor de un irreprochable soberano? ¿No conoces cuántos males han sufrido los troyanos mujeriegos? No hay nada más funesto para los mortales que el placer ávido de lecho que deja sin razón al hombre por muy sensato que sea. Al esfuerzo acompaña la gloria, pues para un guerrero la gloria de la victoria y los trabajos de Ares son causantes de placer, pero es al cobarde a quien le gusta el lecho de las mujeres”¹⁷⁹.

Vemos pues que Tersites acusa repetidamente a Aquiles de entregarse a la pasión amorosa, recordándole los sufrimientos que el amor de Paris a Helena ha acarreado a los troyanos y asociando la cobardía con la concupiscencia. Lo que siente Aquiles ante el cadáver de Penthesilea es comparado con el dolor que le produjo la pérdida de Patroclo (720). Esto no mermó en absoluto el ardor guerrero del Pelida, como Tersites debía conocer sobradamente. Hay, por tanto, repetidas ganas de ofender y una sensación de inoportunidad persistente. Si lo que pretendía era sólo enfurecerlo, con esta diatriba lo logra y, además, consigue provocar su propia muerte.

“Así le increpó con duras palabras y el corazón del Pelida de gran ánimo se llenó de cólera. De repente con su mano fuerte le golpeó en la mandíbula y en la oreja. Todos los dientes a la vez se esparcieron por el suelo y cayó él mismo de cabeza. Salía de la boca sangre a borbotones. En un instante el alma débil se escapó de los miembros del guerrero ya sin fuerzas, lo que llenó de júbilo al ejército de los aqueos, porque a ellos les injuriaba continuamente con invectivas

¹⁷⁹ Q. de Esmirna. *Posthoméricas* I. 720 ss. Trad. de Inés Calero Secall. Ediciones Clásicas. 1991.

funestas, siendo como era él un canalla, era la deshonra de los demás dánaos. Entonces uno de los argivos ágiles en el combate dijo: “No es bueno que un hombre inferior insulte a los soberanos ni en público ni en secreto porque le acompañe una terrible cólera. Existe Temis y a una lengua desvergonzada castiga Ate que siempre añade dolor a los dolores mortales”¹⁸⁰.

[Aquiles] “con desaforada ira en su corazón le dirigió tales palabras: “Yace ahora en el polvo y olvídate de tu locura, pues no conviene que un hombre vil dispute con uno mejor que él. Así también antes al paciente corazón de Odiseo de manera cruel excitaste mediante miles de palabras injuriosas. Pero yo, el Pelida, no me he mostrado a ti de la misma manera, porque te he quitado la vida y eso que no te he golpeado demasiado fuerte. A ti el implacable destino te ha cubierto y por tu debilidad pierdes la vida, así que aléjate de los aqueos y ante los muertos pronuncia tus invectivas”¹⁸¹.

Por segunda vez vemos a Tersites derrotado, ahora definitivamente. Y también por segunda vez sus compañeros no lamentan su suerte, sino que celebran el castigo que le ha infligido Aquiles. La muerte de Tersites no suscita compasión más que en Diomedes, su pariente, quien siente, sobre todo, indignación contra Aquiles. Incluso hace amago de atacarlo, pero las palabras persuasivas de los aqueos lo disuaden, y no llegan a las manos porque otros retienen al Pelida. Los muertos de ambos bandos reciben las honras fúnebres pertinentes y “tras enterrar el miserable cadáver del cobarde Tersites se dirigieron a las naves”¹⁸².

¹⁸⁰ Quinto de Esmirna *ibid.* I. 741 ss.

¹⁸¹ *ibid.* 756 ss.

¹⁸² *ibid.* 824.

Conclusiones

Presentado como el prototipo de los *kakoi*, tanto a nivel físico como moral, no leemos en ninguna fuente que Tersites fuera un pobre en el sentido en que hoy lo entendemos, si bien, como ya señalamos anteriormente, entraría de lleno en esa categoría dentro de lo que la sociedad homérica suponía por tal. Lo que sí resalta Homero es que Odiseo se acerca a “cada rey y sobresaliente varón...con amables palabras” (2. 188-189), mientras que “al hombre del pueblo que veía y encontraba gritando, con el cetro le golpeaba y le increpaba de palabra” (198-199). Con Tersites no tiene la más mínima contemplación, luego no debía considerarlo un igual, sino uno más de los *kakoi*.

Homero pasa de puntillas sobre su linaje y se centra en destacar sus rasgos negativos. Combate con los demás, como afirma en su parlamento, y con ello colabora a engrosar las arcas de los Atridas. Pero sin decirlo, entre líneas, podemos leer que Tersites no parece estar al mando de ninguna tropa. Nadie está bajo sus órdenes directas. No se presenta como un caudillo. No ha traído barcos, ni caballos, ni soldados. No se menciona ninguna destreza suya en el manejo de las armas. Se mueve entre las filas del ejército emitiendo sofismas, con cierta habilidad para intentar la confrontación entre los jefes, pero molestando también a sus camaradas. Como remarca Luis Gil¹⁸³ debía resultar incómodo en una sociedad tan jerarquizada, un adversario difícil a la hora de polemizar, al que si no se podía acallar con la fuerza de los argumentos, se acudía a la de los golpes.

Los soldados, a su vez, dan la impresión de tener interiorizado quiénes son en el ejército, y a quiénes han de obedecer, aunque en Homero la asamblea “estaba alborotada... y había gran bullicio” (2. 95-96) cuando empieza a hablar Agamenón. Tersites no suscita simpatías ni apoyos; habla en nombre de las huestes llegadas a Troya y pretende dotar de voz a esos hombres que no se manifiestan abiertamente contra sus superiores. No carece de razones ni es injusto lo que exige. Pero es que, además, la asamblea que tenemos que visualizar no es una asamblea de iguales, sino de desiguales: por un lado están los *agathoi*, y frente a ellos se sitúan los *kakoi*. Estos no constituirían un grupo homogéneo y no aceptarían que Tersites se erigiera en su portavoz. En las *Posthoméricas* la soldadesca tiene a Tersites por un “hombre inferior” y censura que insulte a los reyes.

Por tanto, que sea de origen noble no supone que pueda equipararse a un Agamenón, un Aquiles o un Odiseo. No sabemos cómo enfrenta el combate,

¹⁸³ “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”, *RUC*, 1980/1, pp. 43-78.

porque nunca aparece en una escena bélica. No debía de ser un guerrero al uso. Nada que ver con un Filoctetes o un Aquiles en la batalla. No hay manera de determinar qué edad podría tener y sólo el dato de su cabello ralo indica que tal vez no era ya un joven cuando participó en la guerra de Troya.

El discurso de la *Ilíada* rebosa ideología política, mientras que el de Quinto de Esmirna apunta de manera personal contra Aquiles. Se percibe en Homero un anticipo de la lucha de clases, porque Tersites se siente injustamente tratado e intenta aglutinar en torno a su persona el descontento de los soldados. No duda en insultarlos para moverlos a la acción, protesta de que la tropa se vea perjudicada por los caprichos de sus caudillos y, al proponer a sus camaradas que abandonen el campo para hacer evidente quiénes ganan las batallas, se anticipa en unos siglos a la voz del *Pseudo* Jenofonte cuando proclama: “es el pueblo el que mueve los barcos...”

Hemos destacado que tanto en la épica como en la lírica antigua los trazos negativos son propios de las clases inferiores. Los *kakoi* son feos y ruines, por contraposición a los *agathoi*. A pesar de su progenie ilustre Tersites no forma parte de los elegidos por el poeta para alinearse entre los héroes y, por tanto, carece de cualquier característica común a otros personajes nobles de la epopeya.

En Homero no hay ni una sola voz que arrope a Tersites o que deplore su fracaso. Y en Quinto de Esmirna es más la furia contra Aquiles que la pena por su muerte lo que mueve a Diomedes. Es muy probable que en un ejército como el que atacó Troya hubiera más de un Tersites, y en la *Ilíada* se insinúa que en la asamblea existían tensiones acerca de las decisiones de los Atridas (198-199, 201-206). Tersites intentaba canalizarlas, pero carecía de la fuerza necesaria para cohesionar en torno a su persona a un número suficiente de guerreros que pudiera cambiar los designios de los jefes y orientarlos en su provecho.

Sólo se destaca un factor positivo en este hombre: era un sonoro arengador. Pero su capacidad retórica se ve mermada por la falta de criterio, por la desmesura moral que lo lleva al desvarío. Néstor utilizaba mejor las palabras y construía mejor los argumentos. Tampoco en el tono de voz está Tersites a la altura de Odiseo, de Agamenón o de Aquiles. Y no es capaz de concordar con sus palabras el sentir de los demás guerreros. Es más, ellos no simpatizan con él y no lamentan su derrota. Tersites ha llegado al fracaso definitivo. Las humillaciones iniciadas en tiempos de la cacería de Calidón, cuando Meleagro lo castigó severamente, han tenido su continuación en la intervención de Odiseo, y su colofón en el puñetazo de Aquiles. Con sus sonoras palabras Tersites alcanza un final amargo porque su cobardía dista mucho del valor de los héroes y su furia y su dolor se disuelven en lágrimas.

II. El mendigo profesional: Iro

Los poemas homéricos describen una serie de situaciones en las que se contraponen diferentes modos de vida. Si los protagonistas absolutos son los nobles, con su carga de *arete* y lo que ésta conlleva, también merecen la atención del poeta otras figuras que encarnan tipos humanos bien distintos. Estos tipos no-heroicos (puesto que los propios héroes los discriminan de su condición) alcanzan su momento estelar, tanto en la *Iliada* como en la *Odissea*, por contraste con personajes aristocráticos tales como Agamenón, Odiseo, Telémaco o Alcínoo, por ejemplo.

Frente al grupo de los *esthloi* la gran masa de los que no lo son engloba un entramado social que va desde los trabajadores a sueldo y los siervos hasta los pobres, los pordioseros y los vagabundos de diversa índole. Los textos mencionan expresamente a los demiurgos, los *thetes*, los servidores de una posesión señorial y los mendigos. El regreso de Odiseo a Ítaca sirve para contemplar el fenómeno social de la mendicidad, ya que, por una parte, el héroe aparece con la figura y actitudes de un indigente y, por otra, se encuentra en seguida con un verdadero mendigo. Acerca de aquélla, los poemas homéricos explicitan que se ejerce en las calles o en el ámbito privado de los palacios (*Od.* 15. 309, 17. 11, 19. 362 y 558; 18. 1, 18. 49 y 362; 19. 73, 248 y 273; 20. 178-9 y 21 327).

El léxico nos permite una primera aproximación al mundo de la indigencia absoluta. El mendigo es el *ptochos*, alguien que se esconde o agazapa; es el *dektes*, quien recibe después de pedir; es el *proiktes*, el que se acerca en busca de algo. También es el *aletes* / *alemon*, el que va errante.

Iro apenas asoma en la tradición literaria. Luciano lo cita de pasada en tres obras: *Barco*, *Menipo* y *Caronte*. Aparte del episodio de la *Odissea* sólo Higino se ocupa de él con algo más que una mención, en la fábula 126, que relata el regreso de Odiseo a casa disfrazado de mendigo: “Mientras el portero lo llevaba Minerva le confirió de nuevo la apariencia de un mendigo. Eumeo lo condujo a los pretendientes, que estaban reclinados a la mesa con las esclavas, y les dice: “Aquí tenéis otro mendigo para que os divierta con Iro.” Entonces Melantio, uno de los pretendientes, dijo: “Que luchen entre sí y que el vencedor reciba una tripa rellena y un bastón y eche de aquí al vencido”. Después que hubieron luchado, Ulises derribó a Iro y lo echó de allí.”

Como podemos observar, se trata de una versión muy resumida del encuentro homérico entre Iro y Odiseo, en la que permanece como hecho esencial el que Iro, aparte de indigente, es un objeto de diversión para los nobles.

Aquí no hay un rechazo previo por parte de Iro y no se plantea la competencia por el “puesto de trabajo”. La idea de que se enfrenten los pordioseros entre sí parte en este caso de los pretendientes, y no de Iro. El resultado de la lucha es el conocido. Vence Odiseo y expulsa a Iro del palacio. La otra novedad es la presencia de Eumeo como introductor del forastero.

Nombre

En el Roscher¹⁸⁴ figura como Arnaios (Ἀρναῖος) y se dice que le dan el sobrenombre de Iro porque hacía recados, comparando así su figura con la de Iris. La etimología de este apelativo parece emparentada, efectivamente, con la de Iris y con εἶρειν=λέγειν (Roscher, II. 1, p. 337 y Eustacio *ad Od.* 18. 2 ss.). Eustacio (*ad Od.* 18. 2 ss.) lo califica de glotón y recoge que su madre le llamó Arneo por su aspecto bestial y bovino, por su carácter pedigüeño y por vivir de lo que recogía: βωσκηματώδης καὶ προβατώδης κατὰ τὸ εὖηθες, ἢ παρὰ τὸ ἀρνοῦσθαι καὶ ἀντιλαμβάνειν καὶ ἐντεῦθεν ζῆν. El parentesco de este nombre con el de Iris, sigue Eustacio, lo hacía útil para todo tipo de mensajes.

Aspecto físico

Homero presenta a Iro en dos secuencias bien diferenciadas. En la primera de ellas, a más de darnos su nombre y su apodo, se refiere sobre todo a su aspecto físico y a sus apetencias materiales. Un poco más adelante añadirá que es más joven que Odiseo. En estos primeros versos del canto diez y ocho el poeta traza la *effictio* de Iro.

Un mendigo a este tiempo llegó, conocido entre el pueblo,
pues pedía en las calles a todos. De vientre insaciable,
devoraba y bebía sin medida; faltábale empero
robustez y vigor, aunque grande de cuerpo a la vista.
Era Arneo su nombre: con él designóle su madre
al nacer, mas los jóvenes todos llamábanle Iro,
por servirles al uno y al otro llevando mensajes¹⁸⁵.

Odisea 18. 1-7

Ya en lo relativo al nombre, Eustacio (*vid. supra*) ofrece también una caracterización del personaje, pues menciona el aspecto semejante a una res que tenía Iro.

¹⁸⁴ W. H. Roscher. *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*. New York. 1977-1978, tomo II-I p. 358.

¹⁸⁵ *Odisea*. 18. 1-7, trad. de J. M. Pabón. Madrid, 2000.

Indole moral

Después de la somera descripción física de Iro que hace Homero, pasa a ocuparse de la catadura moral del mendigo, la *notatio*, haciéndole hablar:

No más vino, arrojar quiso a Ulises del propio palacio
y, dejándose oír, a insultarle empezó de este modo:
10 “Deja, anciano, este umbral, no te saquen sin más de una pierna:
¿no estás viendo que todos me guiñan el ojo mandando
que te arrastre? Vergüenza con todo me da a mí de hacerlo;
largo, pues, si no quieres trabarte de manos conmigo.”

Odisea 18. 8-13

Iro demuestra en seguida su mezquindad, su actitud insolidaria y hostil. Además, evidencia gran fanfarronería, cuando percibe en Odiseo un posible rival, más débil de apariencia, más viejo y desvalido, al que amenaza y reta, como queda patente, en los versos siguientes:

E irritado repúsole Iro, el mendigo errabundo:
“¡Ay de mí! ¿Quién diría a este gorrón tan ligero de lengua?
Habla igual que una hornera machuca y, si yo me arrebató
y le pongo las manos encima, las muelas y dientes
por la boca va a echar como cerda que pace en sembrado.
Ciñe al punto tu cuerpo y que vean esos todos la lucha
desde allí, mas, ¡qué vas tú a luchar con un hombre más
joven!”

Odisea 18. 25-31

El enfrentamiento con Odiseo

Es Antínoo el primero en percatarse de la hostilidad entre los dos mendigos, y es él quien llama a los demás galanes, porque le parece que la diversión está asegurada (36-39). Una vez que los pretendientes los han azuzado para que peleen entre sí, establecen el premio para el vencedor (40-50). Telémaco ha tomado bajo su hospitalidad a Odiseo y (61-65) se produce la lucha:

... y Ulises al punto
se ciñó con los propios harapos el vientre: quedaron
a la vista sus muslos fornidos y grandes, sus hombros

- anchurosos, su pecho y sus brazos robustos...
- 70 Como fuera de sí le admiraban aquellos galanes
y decía tal de ellos mirando al más próximo: “Iro
será pronto no-Iro, la pena tendrá que él se busca,
según son esos muslos que el viejo sacó de los trapos...”
Tal hablaban y a Iro angustiósele el alma; con todo
lo ciñeron los siervos por fuerza, sacáronlo en medio
todo lleno de espanto; en sus miembros temblaban las carnes;
y zahiriéndole Antínoo dejóse escuchar de este modo:
“Para ti, fanfarrón, mejor fue no vivir ni haber sido
engendrado si habías de temer y temblar de esa suerte
ante un hombre provecto que agobia el dolor padecido.
Mas te voy a decir y ello ha de tener cumplimiento:
si ese tal la victoria consigue y se muestra el más fuerte,
te enviaré a tierra firme cargándote en negro navío
como don para Équeto, el rey que aniquila a los hombres:
que te corte con bronce cruel la nariz, las orejas,
que te arranque tus partes y crudas las eche a los perros.
Odisea 18. 66-87

Para Iro la suerte está echada. Si triunfa conseguirá unos despojos para la cena (44-45); y para un futuro más cercano se asegurará en exclusiva el puesto de mendigo entre los pretendientes (47-50). Se va a enfrentar a un hombre mayor que él, pero que de repente se revela más fuerte ante todos, y la certeza de su posible derrota le atenaza:

- ...el temblor acabó de extenderse en sus carnes.
Los pusieron en medio, los dos levantaron las manos,
90 pero Ulises divino, el de heroica paciencia, pensaba
si le habría de infligir golpe tal que cayese sin vida
o con menos vigor forzarle a tenderse por tierra...
95 Descargaron los puños, dio Iro en el hombro de Ulises,
pero éste pególe en el cuello por bajo al oído
y le hundió la quijada; el mendigo escupió roja sangre
por la boca y mugiendo cayó; rechinaron sus dientes
y sus plantas barrieron la tierra. Los fieros galanes
100 con las manos en alto moríanse de risa...
Odisea 18. 88-92... 95-100

Ya antes de contender con Odiseo siente miedo (18. 75-77) y Antínoo le llama fanfarrón y se da cuenta de su terror (18. 79-81), amenazándolo con un destino terrible si resulta vencido (18. 82-87). Con ello provoca el temblor del mendigo (18. 88). El combate supone su derrota y su expulsión del palacio (18. 89-104). Herido por Odiseo es arrastrado por éste al exterior, donde queda apoyado en un muro, teniendo en la mano el garrote.

“Ahí estáte sentado a ahuyentar marranos y perros,
ni te des más por rey de mendigos y huéspedes, siendo
al truhán como eres, no saques mayor descalabro.”

Odisea 18. 105-107

Post mortem

Sólo hemos encontrado un testimonio acerca de la suerte *post mortem* del pordiosero mítico. El unico autor que menciona las vicisitudes de Iro en el más allá es Luciano, tan vitriólico en muchas de sus apreciaciones. En el *Caronte* 27 el mendigo alcanza al fin un *status* de igualdad con los héroes (y los villanos) de la guerra de Troya. Nada más, pero tampoco nada menos:

“Bien muertos están el insepulto y el que recibe sepultura.
En el mismo honor se tiene a Iro que al poderoso Agamenón
y a Tersites semeja el hijo de Tetis, la de hermosos cabellos.
Todos por igual son cabezas de muertos, desnudos y secos en la
pradera del Asfódelo”¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Trad de L. Gil en “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos” .*RUC* 1980/1 pp. 43-78.

Conclusiones

Subraya A. Moreau¹⁸⁷ que muchos personajes de la tragedia (esclavos, heraldos, nodrizas y vigilantes) carecen de nombre, con lo que se les reduce a su mera función. Iro, en principio, se nos presenta con dos. Su personalidad debía responder a un tipo que abundaba entre los de su clase, los *kakoi*. Es un vagabundo arrojado a la mendicidad por causas que desconocemos. Nada se nos dice de su familia, ni de sus orígenes. La mención a su madre se produce para explicar la denominación original del personaje. Desconocemos quién pudo ser su padre, dónde nació, cómo se vio reducido a la condición miserable que padece. Vive en Ítaca, no sabemos desde cuándo. Quizá ha venido de lejos y acaso no va a quedarse siempre allí, pero mientras permanece en la ciudad y en el palacio de Odiseo se ha constituido en el pobre “oficial” y exclusivo de la casa.

Es un ejemplo del mendigo que ejerce su “oficio” por las calles, el *ptochos pandemios* (18. 2), y también a la puerta de una mansión noble, haciendo pequeños recados para quienes lo mantienen. Por estas comisiones, que hacen de él un mensajero, recibe ese mote (*Odisea* 18. 6-7), que incide en el carácter ancilar de sus menesteres. Iro es un parásito que satisface sus necesidades alimentarias en mesas extrañas, aprovechando cualquier ocasión para comer y beber, en previsión más que certera de días de ayuno. La desmesura de sus apetitos, no se correspondería siempre con la posibilidad de saciarlos, y contrastaría con lo parco de su pitanza fuera del palacio. Esto explicaría, además, que su cuerpo careciera de fuerza física a pesar de su estatura. Su incontinencia en el comer y beber es un rasgo común a otros mendigos¹⁸⁸. Es el *gaster*, el vientre, el hambre, lo que le obliga a actuar de una manera inicua. Odiseo insiste en recalcar su aspecto de mendigo (18. 18) y más adelante se repite la referencia a Iro como errabundo (18. 25, 114, 333, 393 y en 20. 377) y harapiento

Aquí, la gran paradoja consiste en que el pordiosero dotado de dos nombres es en realidad un sujeto que ya no posee ninguno verdaderamente propio, y debe responder a un remoquete impuesto por voluntad y capricho ajenos. Como tantos esclavos llamados “Rubio” o “Licio” siglos más tarde. Iro es un mendigo de bienes materiales. Pero es también el modelo de la meneste-

¹⁸⁷ A. Moreau. “Portraits des humbles chez Eschyle”, *Le théâtre grec antique. La tragédie*. Pp. 28-42. 1998.

¹⁸⁸ *Odisea* 7. 216-217, 17. 228, 286-287 y 473-474; 18. 2 y 23-24.

rosidad absoluta, del hombre despojado de cualquier posesión inmaterial que lo singularice como individuo y lo diferencie significativamente de los demás.

Nos parece evidente que con la actuación de Iro Homero refleja la creencia aristocrática según la cual los pobres eran prototipos de la indignidad moral. Porque Iro es a la vez ruin, mezquino, glotón, cobarde, servil, fanfarrón e inaccesible a la compasión ante otro más débil o necesitado, al que sólo puede percibir como a un rival. Iro ejemplifica, anticipa y aúna en su persona los temores que manifestarán Hesíodo y los líricos acerca de la indigencia y sus consecuencias físicas y morales. La pobreza envilece y obliga a toda suerte de bellaquerías, a más de arrancar de sus raíces a los individuos, solos o con sus familias, sin esperanza y sin fecha para el retorno. Iro es el vagabundo que ha descendido el escalón que conduce desde la pobreza hasta la mendicidad. Depende de la disposición de los otros para su subsistir, vive sujeto a humillaciones, reducido a ser la diversión de quienes le dan un mendrugo para comer, condenado a errar por las calles y los caminos de la más desesperada y triste indigencia.

III. *El expósito: Télefo*

“En la historia de Télefo parece mediar una conjura de los hados adversos de la enfermedad. Traído al mundo por Auge en trágicas circunstancias en el templo de Atenea donde había buscado refugio..., el sacrilegio desencadenó la peste y el hambre en la ciudad. Revelada por un oráculo la mancilla, el padre de la joven se vio obligado a desterrar a su hija y a exponer al niño para salvar de la ruina a su pueblo. Llegado de mayor al reino de Teutrante, en cuya corte había sido recogida su madre, Télefo tuvo la desgracia de ser herido en la parte superior del muslo por Aquiles durante la incursión de los aqueos a Teutrania, que equivocadamente habían tomado por Troya. Como la herida no cicatrizase y un oráculo de Delfos le diese la respuesta de *ho tro-sas iasetai*, Télefo se encaminó a Grecia en busca de Aquiles y logró curarse gracias a la aplicación al miembro herido de la herrumbre de la lanza de su ofensor”¹⁸⁹.

Esta es, *grosso modo*, la biografía de Télefo, pero lo complejo de la misma hizo que el personaje diera mucho juego dramático. De hecho, los tres grandes trágicos y Aristófanes, a más de otros cómicos, se interesaron por él. Lo fragmentario del estado de las obras que le dedicaron no permite sino una reconstrucción aproximada de ellas.

Ya Aristóteles (*Poética* XIII, 1453 a 21) era consciente del atractivo de estos héroes cuando escribe:

“Es preciso... que el paso no sea de la desdicha a la felicidad, sino, al contrario, de la felicidad a la desdicha, y ello no como resultado de alguna perversión, sino a causa de un gran error... Al principio... los poetas versificaban cualquier fábula; pero ahora las mejores tragedias se componen en torno a pocas familias, por ejemplo, en torno a Alcmeón, Edipo, Orestes, Meleagro, Tiestes, Télefo y los demás a quienes aconteció sufrir o hacer cosas terribles”¹⁹⁰.

La andanzas de Télefo pasaron a engrosar el acervo de los refranes y dichos populares, como queda recogido por Diogeniano y Apostolio, entre otros¹⁹¹.

¹⁸⁹ Luis Gil. *Therapeia*, 1969, pp.102-103.

¹⁹⁰ Aristóteles. *Poética*, Gredos, 1974, trad. V. Gª Yebra.

¹⁹¹ E. L. Leutsch y F. G. Schneidewin. *Corpus Paroemiographorum Graecorum* I-III. Hildesheim, 1960.

Antes de considerar lo que las demás fuentes aportan al conocimiento de esta figura, resumiremos los argumentos de los dramaturgos. Esquilo y Eurípides compusieron sendas *Auge*. Esquilo también se ocupó de Télefo en una obra acerca de la cual un escolio a Aristófanes (*Ach.* 332) nos informa de que se trataba el episodio del rapto de Orestes por parte de Télefo, hecho perpetrado por éste como garantía de que Aquiles le sanaría la herida. En *Los Misios* de Esquilo aparece otra tradición, en la que solamente Auge era arrojada al mar, y Télefo permanecía en Arcadia durante su infancia.

Sófocles dedicó una trilogía, *La Telefía*, al personaje. El orden sería: *Los Aléadas*, *Los Misios* y *Télefo*. “La trama de *Los Aléadas* era el enfrentamiento entre sobrino y tíos... de los fragmentos conservados parece deducirse que Télefo fue objeto de burla por parte de sus tíos, en relación con lo incierto de su nacimiento, y que aquél, llevado por la cólera, les dio muerte. Luego vendría el reconocimiento por parte de Áleo, y la consiguiente consulta al oráculo para ver el modo de alcanzar la purificación”¹⁹². En *Los Aléadas* se recogía que Áleo, rey de Tégea, tuvo varios descendientes, de entre los que destaca su hija Auge. Sobre ella pendía un oráculo que afirmaba que un hijo suyo daría muerte a sus tíos. Áleo hizo a Auge sacerdotisa de Atenea, pero Heracles la violentó y el fruto de esta relación fue Télefo. Según una tradición, Auge, tras dar a luz al niño en el monte Partenio, fue conducida a Misia por Nauplio, a la corte de Teutrante. La leyenda que probablemente siguió Sófocles afirma que, tras el alumbramiento, madre e hijo se separaron y que de éste cuidó una cierva del monte Partenio. Más tarde se produciría la animosidad contra sus tíos, a la que seguiría la marcha a Misia desde Grecia.

El argumento del drama sofocleo *Los Misios*, narraría la estancia de Télefo en Misia, en la corte de Teutrante, donde estaba recogida su madre Auge. Teutrante había prometido la mano de ésta al que venciera a Idas. Télefo y Partenopeo lo lograron y de esta manera Télefo se encontró casado con su madre. Pero Auge, fiel al amor de Heracles, decidió matar al novio con una espada. Llegada la ocasión apareció una serpiente que evitó la muerte de Télefo. Madre e hijo se reconocieron y Télefo regresó a Tégea en Arcadia.

En *La Telefía*, una vez producidas las identificaciones respectivas entre Auge y Télefo, (con lo que debía terminar la segunda obra) “la tradición más extendida nos cuenta que el héroe arcadio¹⁹³ se quedó en Misia y que, allí, se casó con Argíopa, la hija del rey Teutrante. A la muerte de este último, Télefo ocupa... el trono y de esta forma es como se verá posteriormente enfrentado con la flota griega que...recala en la región de los misios, con la intención de destruirlos...Nuestro héroe les sale al encuentro y, tras dar muerte a muchos, llega al fin hasta Aquiles, que le infunde miedo y le hace huir. En la retirada tropieza con una vid y el Pelida le hiere en el muslo con su lanza...Tras la marcha de la flota griega, y como la herida no se curaba, consulta al oráculo de Apolo, que le predice que “lo que le había herido lo curaría”...Télefo

¹⁹² Aristóteles. *Poética*. Gredos, 1974, trad. V. Gª Yebra, p. 51.

¹⁹³ Aristófanes. *Comedias* I. CSIC 1985, trad. de Esperanza R. Monescillo.

decide ir al encuentro de su enemigo y consigue... que Aquiles le aplique en la herida un poco de la herrumbre de su lanza, con lo que alcanza al fin la curación”¹⁹⁴.

Eurípides compuso una tragedia homónima, en la que desarrollaba el tema esquileo. El *Télefo* euripídeo pertenece a los dramas más conocidos de la antigüedad, y de él quedan treinta y un fragmentos (Nauck 696-727), a partir de los cuales se puede reconstruir la trama. Se trata del viaje del rey de los misios a Argos para buscar la curación de su herida. El que Eurípides presentara al protagonista vestido con harapos y con actitudes mendicantes “era algo inusitado con anterioridad en la escena ateniense y junto con otro episodio del drama, el rapto de Orestes niño, llevado a cabo por Télefo para forzar la curación de su herida... se hicieron tan populares que los harapos estaban siempre presentes en las parodias de Aristófanes y el rapto fue tema favorito de la cerámica ática”¹⁹⁵. Esta predilección del dramaturgo por los miserables parece que le llevó a caer en el exceso, al transformar al patético rey en la figura cómica que sería tan parodiada por la posteridad.

Decíamos arriba que Télefo aparecía disfrazado de mendigo, y ello era para no ser identificado y sentirse seguro ante cualquier posible amenaza de sus enemigos (fr. 704 Nauck). Habla de su abuelo, reconoce los paisajes de su infancia, menciona su viaje a Misia y el encuentro con su madre. Afirma que preferiría vivir sin sufrimientos antes que ser rico y estar enfermo. Se dirige a los jefes griegos y solicita hablar con ellos, aunque sea un mendigo. Cuenta que fue herido por una mano enemiga y en algún momento se le echa en cara que se exprese así debido a su condición mendicante. Sus temores se confirman y, al ser descubierto, se da a la fuga y busca refugio en un altar. Se deja aconsejar por Clitemnestra acerca de utilizar a Orestes para lograr la promesa de que lo curarán. Entra en conversaciones con los caudillos aqueos. Con la mediación de Calcante consigue que Agamenón interceda ante Aquiles, pero la intervención más decisiva es la de Odiseo, que calma la cólera del Pelida e indica el medio para obtener la curación: la herrumbre de la lanza de Quirón con la que Télefo fue herido.

El *Télefo* aristofánico. Aristófanes se burla del personaje y de Eurípides en algunas de sus comedias, ya sea copiando algún verso, mencionando de pasada a Télefo o deteniéndose en su caricatura. De todo ello tenemos ejemplos (*Eq.* 813, 1240; *Nub.* 891, 922; *Pax* 528; *Lys.* 706; *Ran.* 855, 864, 1400. En *Acarnienses* (326-357) y en *Tesmoforias* (76 ss., 466-519 y 689-727) se contienen parodias de escenas enteras del *Télefo* euripídeo. El fragmento 689 Nauck presenta a Télefo con aspecto de pordiosero. El rey que cojea (*Ach.* 412, 428; *Schol.* a *Ran.* 870) se torna en una figura cómica, se reviste de harapos (fr. 697 Nauck; *Ach.* 412, 415, 318, 432, 438). El fragmento 696 (Nauck) sigue con leves desviaciones la leyenda según la cual Auge parió a Télefo en el templo

¹⁹⁴ Sófocles, *Fragmentos*. pp. 299-300. BCG. Trad. J. M^a Lucas de Dios.

¹⁹⁵ Rosa M^a Aguilar, “La figura de Télefo en la literatura y en el arte griegos”. *CFC* 2003, p.187.

arcadio de Atenea. Télefo, representado como un pobre, (el ἀθλιώτατος y el πτωχίστατος de *Acarnienses* 418 ss.) tiene otros correlatos eurípeos como Eneo, Fénix, Filoctetes y Belerofontes, y es un perfecto sofista que busca conseguir el favor de los príncipes con discursos relumbrantes (frs. 703 y 706 de Nauck y la parodia de su discurso en *Ach.* 496-556, en *Tesm.* 466-519, en *Nub.* 924 y *Eq.* 813).

En *Los Acarnienses*, en el diálogo que mantienen Diceópolis y Eurípides (410 ss.) van pasando revista a distintos personajes míticos que en algún momento se vieron reducidos a la miseria y vistieron harapos: Eneo, Fénix, Filoctetes, Belerofontes, Tiestes e Ino, hasta llegar a Télefo, que resulta ser el más lastimoso de todos. Esos mendigos salían a escena caracterizados convenientemente con una serie de objetos “compañeros de los harapos, el bonetillo misio para la cabeza (438)...un garrote mendicante (448)...un cestillo requemado por una lámpara (453)...un tazoncito con el borde desportillado (459)... una ollita taponada con una esponja (463)¹⁹⁶...unas hojas secas para mi cestillito” (469)¹⁹⁷.

Este intercambio verbal entre ambos personajes va revelando la cojera de Télefo (411), rasgo que comparte con Filoctetes (423), al que supera en su condición de pordiosero, y con Belerofontes (426); lo astroso de su vestimenta (416) completada en su caso con el gorro misio (438) y los demás objetos recogidos más arriba le vienen bien a Diceópolis, que repite un verso del drama eurípideo: “Pues hoy me conviene, para fingirme mendigo, ser quien soy y no parecerlo” (443). Este Télefo de Misia, mendigo, aparece citado así en *Nubes* 922.

De la Comedia Media, por ejemplo, citaremos a Alexis y Anfis, quienes buscan la causa de su mudez¹⁹⁸. Anfis menciona a Télefo (*Planos* I 6) en un contexto similar al de Alexis en el que se comportaría como un parásito. Aristóteles hace referencia a un *Télefo* eurípideo en el que sería mudo y se presentaría en Misia procedente de Tégea (Aristóteles. *Poet.* 24).

También en el s.V. a. C. Iofonte y Agatón firmaron sendas piezas con idéntico título. Lo mismo hicieron Cleofonte en el s. IV y Mosquión en el III. Otros poetas cómicos utilizaron la leyenda de este personaje mítico: el siciliano Dinóloco, “a mediados del s. IV a. C., escribió una pieza doria con este mismo título y, dos siglos más tarde, Ritón compuso una nueva versión... parodia de la pieza eurípidea, como ya había hecho Aristófanes en *Los acarnienses* y en *Las tesmoforias*”¹⁹⁹.

Entre los autores latinos, Ennio y Accio “escribieron, cada uno, un *Télefo*, en los que se trataba el tema del héroe herido que va al encuentro de los

¹⁹⁶ Aristófanes. *Comedias* I. “Télefo llevaría un tarro con ungüento para su herida”, nota 5, p. 57.

¹⁹⁷ Aristófanes. *Comedias* I. “Los desperdicios de verdura eran comida de pobres según *Pl.* 544, nota 1, p.58.

¹⁹⁸ Alexis (Kock. *Com.* 2 365 fr. 178); Anfis (Kock. *Com.* 2 244 fr. 30).

¹⁹⁹ J. M^a Lucas de Dios. *Sófocles. Fragmentos*. BCG, 1983, pp. 302-303.

griegos en busca de curación. Las fuentes no se limitan a los dramaturgos y ofrecen detalles de los distintos episodios de la vida de Télefo. Del estudio de las mismas podemos sintetizar lo siguiente:

Orígenes

Télefo es un héroe local de la mitología arcadia, figura en la saga troyana y aparece también en el círculo misio-pergameo. Desciende de Áleo, fundador, epónimo y rey de Álea o Tégea, en Arcadia. Acerca del nacimiento de Télefo y de los avatares que rodearon al mismo hay algunas variantes. Apolodoro contempla tres versiones. Según una de ellas (*Bibl.* II. 7, 4) Heracles sedujo a Auge, sacerdotisa de Atenea e hija de Áleo, sin conocer el parentesco real de la joven. Llegado el momento, Auge dio a luz un niño en el templo de la diosa, se produjo una epidemia en el país y Áleo, penetrando en el recinto, se enteró de lo sucedido y ordenó exponer a Télefo en el monte Partenio, donde el niño fue amamantado por una cierva y criado por unos pastores, que le llamaron Télefo, por *θήλη* y *ἐλαφος*. En cuanto a Auge, Áleo la entregó a Nauplio para que la vendiera lejos del reino, pero éste se la cedió a Teutrante, con quien ella se casó.

En III. 9, 1, Apolodoro añade algunos elementos. Auge tiene dos hermanos, los pastores son corintios y Télefo se encamina a Delfos para indagar sobre su procedencia. Desde allí, parte a Misia, donde es adoptado por Teutrante y recibe el trono.

Pausanias se remonta a Hecateo de Mileto para explicar los orígenes del héroe (VIII. 4, 9): “con esta Auge... dormía Heracles cuando venía a Tégea”²⁰⁰ y al descubrirse que había tenido un hijo del dios, Áleo la metió, con el niño, en un arca, echó ésta al mar y así llegaron hasta Teutrante quien es aquí “un hombre poderoso en la llanura del Caíco” que se enamora de Auge y se casa con ella. Pausanias añade: “Ahora hay un sepulcro de Auge en Pérgamo, la que está más arriba del Caíco, un túmulo de tierra rodeado por un basamento de piedra, y sobre el sepulcro se alza en bronce una mujer desnuda”²⁰¹. En VIII.48, 7 Pausanias introduce otro dato: cuando Nauplio llevaba a Auge para arrojarla al mar, ésta se arrodilló y dio a luz a su hijo en el lugar donde se encuentra el templo de Ilitía, por lo que los tegeatas llaman a ésta “Auge de rodillas”²⁰². Pausanias, como hemos visto más arriba y aquí, parece que quita violencia a la relación entre Heracles y Auge y que la presenta como algo continuado en el tiempo. Sin embargo (en VIII. 47, 4) habla de una fuente junto a la cual afirma que Heracles violó a Auge. También (en VIII. 48, 7)

²⁰⁰ Pausanias. *Descripción de Grecia*. BCG, Trad. M^a C. Herrero.

²⁰¹ *ibid.* 8, 4, 9.

²⁰² *ibid.* 8, 48, 7.

narra el nacimiento de Télefo, su exposición en el monte Partenio y su crianza por una cierva.

Diodoro (IV. 33, 7 ss.) refiere que Áleo, tras conocer un oráculo, obligó a su hija a ser sacerdotisa de Atenea y le prohibió bajo pena de muerte tener relaciones con algún varón. Pero Heracles, huésped en Tégea y borracho, la violó en el templo. Áleo ordenó a Nauplio arrojar a Auge al mar, pero ella, de camino, dio a luz un niño en el monte Partenio sin que Nauplio se diera cuenta, y lo abandonó. Auge fue a parar a manos del rey Teutrante, en Misia, y el niño fue amamantado por una cierva hasta que unos pastores lo encontraron, le dieron el nombre de Télefo por el animal que lo había criado y lo llevaron posteriormente hasta su amo.

Higino le dedicó muchas referencias. Afirma que es hijo de Hércules (en las fábulas 100, 162, 244 y 252). Sobre su nacimiento y las peripecias que lo rodearon habla en la 99: Auge, hija de Áleo, es poseída por Hércules y cuando llega el parto da a luz en el monte Partenio y abandona allí al niño. Al mismo tiempo Atalanta, expone también en el monte a su hijo, nacido de Meleagro. Una cierva amamantaba al niño de Hércules. Unos pastores los encuentran, los toman a su cuidado y los alimentan. Les ponen como nombres, al hijo de Hércules Télefo, porque una cierva lo había criado, y al de Atalanta Partenopeo porque había sido expuesto en el monte Partenio...

En cuanto a Auge, por temor a su padre, huye a Misia, junto al rey Teutrante quien, como no tenía descendientes, la adopta como hija suya. También en la *Fábula* 252 repite que a Télefo lo crió una cierva, dato que aparece asimismo en Luciano (*De sacrificiis*).

Dictis cita a Heracles como su padre (II. 1, 5)²⁰³. A consecuencia del matrimonio de su madre con el rey de Teutrania, Télefo heredó el trono (Apol. *Bibl.* III. 9, 1). Estrabón (XIII. 615), viene a coincidir con Pausanias: el cofre en el que iban encerrados madre e hijo no se hundió gracias al cuidado de Atenea y llegó hasta la desembocadura del Caíco, desde donde fue llevado a tierra por Teutrante, que se casó con ella y prohió al niño. Siguiendo a este autor, tenemos el testimonio de que Télefo recibió cuidados en su infancia en esta tierra (XII. 571).

Lo oscuro del origen de Télefo dio lugar a una de las peripecias de su juventud, que consistió en ser objeto de burlas en la corte de Áleo por parte de los hijos de éste, Hipótoo y Pereos (Higino *Fab.* 244).

²⁰³ Dictis Cretense. *Diario de la guerra de Troya*. BCG. Trad. M^a F. del Barrio y V. Cristóbal.

Matrimonio y descendencia

Sobre el matrimonio de Télefo hay, asimismo, distintas versiones, que incluyen una que bordea el incesto (como vimos más arriba en el argumento de *Los Misios*). Es ésta la que reaparece en la *Fábula* 100 de Higino: Idas, hijo de Afareo, deseaba arrebatar el reino a Teutrante, rey de Misia. Llega allí Télefo, acompañado de Partenopeo, en busca de su madre, por orden del oráculo. El rey le promete que le daría el reino y a su hija Auge en matrimonio si lo libra del enemigo. Télefo no desdeña la propuesta del rey y, con Partenopeo, vence a Idas en combate singular. Teutrante cumple su promesa. Auge no quería que ningún mortal profanase su cuerpo e intenta matar a Télefo sin saber que era su hijo. Cuando llegan al tálamo, toma una espada para asesinarlo. Se dice que en ese momento una serpiente de enorme tamaño se deslizó entre ambos por voluntad de los dioses. Al verla, Auge arroja la espada y descubre a Télefo su propósito. Este, tras escucharla, quiere matarla, ignorante de que se trata de su madre. Ella invoca entonces a Hércules, su violador, y por esto Télefo la reconoce y la conduce de vuelta a su patria.

En los autores que no siguen esta tradición la esposa de Télefo recibe diversos nombres. Acusilao (fr. 27) la llama Astíoque y no menciona de quién era hija, mientras que para Apolodoro (*Bibl.* III. 12, 3 y *Epít.* 3, 15c) su padre es Laomedonte. Quinto de Esmirna la hace hermana de Príamo (VI. 135). Filóstrato la llama Hiera (*Her.* 23), afirma que era alta y hermosa; refiere asimismo que combatía a caballo al frente de las misias cuando la invasión de los aqueos y que murió a manos de Nireo²⁰⁴. Según otras variantes Télefo se casó con una hija de Teutrante llamada Argíoipe (Diodoro Sículo IV. 33). Dictis sigue la versión según la cual la esposa de Télefo se llamaba Astíoque y era hija de Príamo²⁰⁵. Higino es el único que recoge su matrimonio con Laódice, hija de Príamo (*Fab.* 101).

Como hijo de Télefo figura Eurípilo (*Od.* 11. 519 ss. *Peq. Il.* y *Apol. Epít.* 5, 12, 12, entre otros), que luchó con los troyanos al mando de un gran contingente de misios, llevó a cabo notables hazañas y murió a manos de Neoptólemo. Eurípilo se promete a Casandra, según Dictis (4, 14). También figuran como vástagos de Télefo y de Hiera dos varones: Tarcón y Tirseno, que serían colonizadores de Etruria²⁰⁶. Plutarco sigue esta tradición y afirma que Rome, hija de Télefo, fue esposa de Eneas²⁰⁷.

²⁰⁴ Filóstrato. *Heroico*. BCG, 1996. Trad. F. Mestre.

²⁰⁵ Dictis Cretense. *Diario de la guerra de Troya*. BCG. Trad. M^a F. del Barrio y V. Cristóbal.

²⁰⁶ Licofrón. *Alejandra* 1248-1249.

²⁰⁷ Plutarco. *Vida de Rómulo* 1, 2.

Otros hechos

Ya mencionamos anteriormente que Higino recoge que Télefo se cuenta entre los que mataron a sus parientes (*Fab.* 244): cuando llegó a la corte de Áleo, los hijos de éste (Hipótoo y Pereo), por tanto, tíos de Télefo, se burlaron del joven por su oscura progenie. En la pelea subsiguiente al agravio, el sobrino les dio muerte, ignorando que eran sus parientes, y huyó de Tégea ²⁰⁸. De manera indirecta, provocó la muerte de su abuela Neera, hija de Autólico, que se suicidó ante la pérdida de Hipótoo (*Fab.* 243). A consecuencia de este crimen Télefo quedaría mudo y llegaría así a Misia guiado por un oráculo (Higino, *Fab.* 244 y *Fab.* 100). El episodio de su mudez lo menciona Aristóteles (*Poética* 1460 a 32) refiriéndose a Télefo como “el mudo que viene de Tégea a Misia”. En la *Fab.* 273 se da noticia de la participación de Télefo en unos certámenes deportivos organizados por Príamo: corrieron, entre otros, Néstor, Héleno y Deífobo. También en el género dramático se encuentran referencias a este acontecimiento de su biografía, tal cual atestiguan Anfis y Alexis (ver nota 124), donde se le presenta como si fuera un parásito.

Dares el Frigio²⁰⁹ introduce algún elemento novelesco más en la vida de Télefo, al que hace huésped de Teutrante en su primera juventud. Pasado el tiempo Télefo, que era un caudillo griego, aparece en Misia con Aquiles para saquearla. El Pelida hiere al rey y Télefo lo salva de la muerte agradecido por la antigua hospitalidad. Teutrante lo designa heredero del trono y Télefo le rinde honras fúnebres cuando muere y se convierte a continuación en rey. Aquiles le aconseja que proporcione víveres a los griegos, en vez de ir con ellos a Troya. Télefo se queda en Misia.

Dictis Cretense²¹⁰ refiere la llegada de los griegos a Misia, la lucha contra Télefo y la muerte de su hermano Teutranio. Télefo persigue a Odiseo, se enreda en un viñedo y cae. Aquiles lo hiere con su lanza y Télefo se arranca el arma y consigue huir protegido por los suyos. Después parlamenta con los griegos y les permite partir. Más adelante²¹¹ Télefo, agobiado por los dolores de la herida, va a Argos en busca de Aquiles y éste, junto a Macaón y Podalirio, lo curan. Télefo, agradecido, guía a los griegos a Troya y regresa a casa ²¹².

²⁰⁸ Cf. al respecto de estos hechos los frs. 76, 86, 83 y 84 Nauck.

²⁰⁹ Dares Frigio. *Historia de la destrucción de Troya*. BCG. Trad. M^a F. del Barrio y V. Cristóbal.

²¹⁰ *Diario de la guerra de Troya* II 1,7. BCG. Trad. M^a F. del Barrio y V. Cristóbal.

²¹¹ *ibid.* II, 1, 10.

²¹² *ibid.* II, 1, 12.

La herida

En las *Ciprias*²¹³ aparece la narración que vincula a Télefo con el ciclo troyano. El resumen de Proclo recoge que los griegos alcanzan y saquean Neutrania, pensando que se trata de Troya. “Télefo llega en ayuda de los atacados, mata a Tersandro, el hijo de Polinices, y él mismo es herido por Aquiles.” El escolio A a *Ilíada* I. 59 ofrece una versión muy similar, con la llegada de los aqueos a Misia y la toma de la ciudad, lo que lleva a Télefo, que ya reinaba entre los misios a actuar: “al ver su país saqueado armó a los misios y persiguió a los griegos hasta sus naves... al volverse Aquiles contra él, Télefo se dio a la huida. En su carrera se enredó en unos sarmientos de vid y fue herido. Dioniso estaba irritado contra Télefo, que lo había privado de honores. Los griegos dieron media vuelta y volvieron a Argos. Pero Télefo se hallaba aquejado por una herida incurable. Como el dios le había dicho que nada podría curarlo salvo lo que le había herido, fue a Argos. Una vez que prometió que no ayudaría a los troyanos, fue sanado por Aquiles. Y Télefo les mostró el camino a Troya.”

Apolodoro (*Epítome* 3, 17,1) proporciona casi la misma narración de los hechos, con el ataque de los griegos y la ofensiva de Télefo, que persigue a los atacantes hasta las naves y en la batalla mata a Tersandro. Aquiles hiere a Télefo en el muslo al enredarse éste en un sarmiento. Los griegos se retiran y Télefo se queda con una lesión insanable. Consulta al respecto a Apolo y recibe la respuesta que transmite Eurípides (fr. 700 del *Télefo*): ὁ πρόσας ἰάσεται. Se dirige a Argos disfrazado de mendigo. Aquiles interpreta el oráculo y lo cura con la herrumbre de su lanza. Télefo, a cambio, muestra a los griegos el camino a Troya.

Filóstrato (*Her.* 2, 14) explica que los aqueos querían impedir que Troya recibiera auxilio de los pueblos vecinos y que Télefo es advertido de la invasión griega por su hermano natural, Tlepólemo. Télefo tiene tiempo de aprestar un ejército de caballería e infantería. Más adelante (*Her.* 2, 18) vemos a Télefo rodeado de héroes, matando a Tersandro y poniendo en fuga a los invasores. Muere también en la batalla un hermanastro de Télefo, Teutranio, hijo de Auge y Teutrante.

El autor sostiene que los griegos no se equivocaron al atacar Misia, sino que lo hicieron porque pensaban que se trataba de un territorio muy rico y, además, temían que sus habitantes pudieran socorrer a los troyanos. En Misia reinaba Télefo, quien les hizo frente auxiliado por un ejército numeroso en el que se incluían, entre otros aliados, los escitas. En una lucha feroz fue inmovilizado por Protesilao y herido por Aquiles en el muslo. “Por culpa de esta herida Télefo perdió el sentido y habría muerto si los misios no se lo

²¹³ *Fragments of archaic Greek epic.* BCG, 1979. Trad. A. Bernabé Pajares.

hubieran llevado.” Las misias intervinieron en la batalla, luchando aguerri-
damente al mando de Hiera, que murió víctima de Nireo.

Pausanias (I. 4, 6) nos da noticia de que los habitantes de las proximidades de Pérgamo se tenían por descendientes de “arcadios que cruzaron con Télefo a Asia.” En VIII. 45, 7 describe los frontones del templo de Atenea Álea en Tégea, en uno de los cuales se representaba la batalla de Télefo y Aquiles. Y en IX. 5, 14 narra cómo Tersandro murió a manos de Télefo cuando los griegos se extraviaron camino de Troya y sufrieron el desastre de Misia. La *Fábula* 101 de Higino refiere que “Télefo hijo de Hércules y de Auge, resulta herido por Aquiles en una pelea con la lanza de Quirón.” Quinto de Esmirna atribuye también a Aquiles la herida de Télefo (IV. 152). Ovidio hace jactarse a Aquiles de haber herido a Télefo dos veces (*Met.* XI. 112) y de curarlo cuando se lo suplicó (*ibid.* XIII. 171).

La curación

Ya hemos recogido más arriba las circunstancias en que se produjo la herida de Télefo y la condición establecida para que pudiera restablecerse. Un escolio a *Las nubes* 919 hace referencia a un primer viaje de Télefo a Tesalia en busca de curación. Apolodoro (*Epít.* 3, 20) relata: “En esto Télefo, al que no se le curaba la herida y le había dicho Apolo que sólo obtendría la curación cuando el que lo hizo se convirtiera en su sanador, llegó de Misia a Argos envuelto en harapos; y tras solicitar la ayuda de Aquiles a cambio de la promesa de mostrarles el camino a Troya, fue curado por el moho de la lanza de asta de fresno del Pelión, que Aquiles le raspó sobre la herida. Así pues, ya sano, les mostró el camino...”

Quinto de Esmirna (IV. 174 ss.) dice que Télefo le regaló unos caballos a Aquiles para agradecerle la curación de la llaga que el propio Pelida le había hecho en el muslo. La cura, según la *Fábula* 101 de Higino, se produce así:

“Como esta herida le angustiaba día a día con un horrible sufrimiento, consulta al oráculo de Apolo en busca de remedio. La respuesta le advierte de que nada podría curarle a no ser la misma lanza con que fue herido. Télefo, al oír esto, se presenta ante Agamenón y, siguiendo el consejo de Clitemnestra, saca al niño Orestes de su cama y amenaza con matarlo a no ser que los aqueos lo curen. A su vez los aqueos, como habían recibido un oráculo según el cual no podrían tomar Troya sin la guía de Télefo, llegan fácilmente a un acuerdo con él y piden a Aquiles que lo cure. Pero Aquiles les responde que él desconoce el arte de la medicina. Entonces habla Ulises: “Apolo no se refiere a ti, sino que nombra la lanza causante de la herida”. Ésta quedó sanada en cuanto la rozaron con la lanza. Cuando le pidieron

que marchara con ellos a Troya para conquistarla, no pudieron convencerlo porque tenía por esposa a Laódice, hija de Príamo, pero en agradecimiento a que le habían curado, los guió y les mostró los lugares y los caminos. Desde allí se marchó hacia Misia.”

Filóstrato (*Her.* 23) dice que “más tarde, en Troya, el propio Aquiles fue el médico que trató la herida.” Luciano (*Nigrino* 38) también menciona que la herida de Télefo se sanaría acudiendo al agresor y rogándole la curación. Ovidio (*Trist.* V. 2 15):

“Télefo habría perecido consumido por una gangrena continuada, si la mano que le dañó no le hubiese ofrecido ayuda.”

En los *Remedia amoris* (47-48) se cuenta que la lanza que lo hirió lo curó. Horacio (*Ep.* 17. 8 ss.) alude a la capacidad de convicción de Télefo para lograr que Aquiles lo sanase, habida cuenta de que había combatido contra él al frente de los misios. Estacio menciona la curación de Télefo por obra del Pelida ²¹⁴. “Una variante de la leyenda de Télefo asignaba la curación de la herida a las virtudes de una planta, llamada de “Aquiles” por haber sido éste su descubridor (Plin. *Nat. Hist.* XXV. 42)”²¹⁵. También aparece citada en el *CH* una variedad vegetal con el nombre de *telefio*, conocida por Galeno cuya virtud curativa consistiría en limpiar y secar, como refiere Rosa M^a Aguilar en un trabajo sobre el héroe ²¹⁶.

Una vez sanado, tuvo que prometer que ni él ni sus descendientes lucharían contra los griegos, aunque la promesa quedó incumplida al entrar en combate su hijo Eurípilo, como hemos señalado anteriormente.

Por otra parte, tras recuperar la salud, Télefo desaparece de los textos. Habría muerto antes de la caída de Troya; no obstante, su recuerdo pervive en los autores que le atribuyen hasta cuatro esposas y, como recoge Rosa M^a Aguilar, no sólo sería el antepasado mítico de Rómulo y Remo, sino que también la casa real de Pérgamo remontaría su ascendencia hasta nuestro personaje²¹⁷.

²¹⁴ Estacio. *Silvas* I 4, 113. BCG. Trad. F. Torrent Rodríguez.

²¹⁵ Luis Gil. *Therapeia* 1969, p.117.

²¹⁶ Rosa M^a Aguilar, *Ὁ τρώσας ἰάσεται*. Actas del Congreso Intenacional con motivo del XXV centenario del nacimiento de Sófocles. Málaga 29-31 de mayo de 2003. p. 214.

²¹⁷ “La figura de Télefo en la literatura y en el arte griegos”, *CFC* 2003 pp.181-193.

Post mortem

Filóstrato²¹⁸ aporta noticias sobre el destino de Télefo después de la muerte: un perro rabioso atacó a un muchacho

“y su mordisco había vuelto al joven a todos los comportamientos de los perros, pues ladraba, aullaba y solía em-prender la carrera apoyando ambas manos a cuatro patas.”

El filósofo ordena que le traigan al can y éste

“se echó a los pies de Apolonio llorando como los suplicantes ante el altar. Apolonio lo tranquilizó...y dijo: “ha transmigrado a este muchacho el alma de Télefo de Misia, y las Moiras quieren la misma suerte para él.”

Tras decir lo cual, ordenó que el perro le lamiera el mordisco de forma que el que infirió la herida fuera asimismo su sanador”. Y así el muchacho volvió a sus cabales.

²¹⁸ Filóstrato. *Vida de Apolonio de Tiana* VI. 43. BCG. Trad. A. Bernabé 1992.

Conclusiones

Télefo debió de enfrentarse a sus primeras dificultades apenas nacer, aún siendo de origen real e hijo de un dios. La exposición “era la norma en el caso de nacimientos anómalos. También se recurría a ella cuando la paternidad era dudosa, ya que la incorporación a la familia exigía expresamente un acto por parte del padre...La exposición siempre se hace en el mar o en la agreste montaña: ambas localizaciones tienen en común el ser lugares de donde es imposible escapar” ²¹⁹. Ya fuera abandonado en el bosque y criado por una cierva hasta ser recogido por unos pastores, ya llegara hasta las riberas del Caíco después de una travesía, estuvo abocado al albur de convertirse en un desgraciado. En este sentido, la leyenda ejemplificaría en la figura de Télefo la fatalidad de los hijos ilegítimos, rechazados por sus parientes, convertidos en expósitos y entregados al azar de caer en manos salvadoras o en garras enemigas y sufrir la peor suerte. En sus años mozos tuvo que recorrer mundo para averiguar el paradero de su madre e indagar sobre su propia identidad. Lo vemos errar, solo o acompañado por otro “huérfano”, Partenoqueo, en busca de sus orígenes. Casi nada conocemos sobre esta etapa de su vida: su paso por Troya y su participación en unos certámenes deportivos; la burla de que fue objeto por lo oscuro de su ascendencia y su respuesta furibunda; la predisposición a guerrear y su habilidad en tal menester, que le lleva a ganarse nada menos que esposa y reino. Una vez encontrada su madre y ya convertido en rey, cuando parece haberse asentado, se produce el suceso que lo marcaría para el futuro y lo llevaría a nuevas aventuras.

Mientras que en el caso de Filoctetes la herida vendría causada de manera indirecta pero segura por los celos de una divinidad, no ocurre así con Télefo, que resulta lesionado cuando defiende a su patria de adopción de un ataque exterior. Solamente el escolio A a *Il.* 1. 59 atribuye a la irritación de Dioniso la lesión. Pero parece más bien que se trata del destino, de un accidente desdichado ²²⁰ que le causará múltiples sufrimientos.

Creemos que Télefo puede servir de paradigma como marginado por su origen. La herida sería la somatización de una culpa adquirida en su nacimiento, la mancha que lleva por ser bastardo y haber sido expuesto. Comparte con Partenoqueo esos años de andar errabundos. Incurre en peleas con quienes le echan en cara su ilegitimidad, que son, además, sus parientes, y

²¹⁹ M. S. Ruipérez, *El mito de Edipo: Lingüística, psicoanálisis y folklore*. 2006, pp. 91-93.

²²⁰ Luis Gil. *Therapeia* 1969, p. 134.

vuelve a contaminarse al matarlos. Es castigado con la mudez. Está a punto de cometer incesto, como le ocurrirá a Edipo. Hasta alcanzar la curación transcurren ocho años de sufrimiento, casi tantos como los que pasa Filoctetes en Lemnos. Es, así, un compendio de males, de riesgos, de combinaciones caprichosas del azar.

No hemos encontrado datos sobre cómo vivió Télefo durante esos ocho años de enfermedad. Las referencias a la tortura que la herida le producía y lo incurable de la misma son las únicas noticias ciertas acerca de su desventura. También a diferencia de Filoctetes, la lesión no le supuso la soledad ni el abandono de sus costumbres, aficiones o deberes, ya que, aunque se vista con harapos, no ha perdido su condición real. En este episodio de su vida Télefo añadía a su fingida apariencia mendicante su realidad de enfermo, su herida, que le obligaba a cojear y que le provocaba enormes padecimientos. Si adoptó las vestiduras de pordiosero fue porque le ofrecían una suerte de protección o salvoconducto ante la presencia de posibles enemigos. Y le fueron útiles, ya que revestido de tal guisa llegó a su destino, le sirvieron para enfrentarse a los aqueos y logró su objetivo. Esto nos podría remitir a las antiguas tradiciones y creencias que obligaban a auxiliar a los mendigos, suplicantes y extranjeros, dándoles asilo y ofreciéndoles protección. Pero como subraya Bolkestein, no aparece un *Zeus ptochios*²²¹ en la religión griega, religión que considera a los suplicantes como sujetos preferentes en cuanto a la compasión, no a los mendigos, que quedaban exentos de la misma, paradójicamente, porque se creía que ya disfrutaban de la ayuda divina. El disfraz le permite citar piedad y evitar la desconfianza de aquellos entre los que se introduce y que lo admiten en su compañía. La acogida debía ser un hecho frecuente o la escenificación de un ideal moral. El mendigo –en este caso el falso mendigo, el disfrazado de mendigo– podía ser menospreciado y hasta insultado, pero era recibido como un enviado de la divinidad que no debía quedarse en la puerta y que debía recibir unos mínimos presentes de hospitalidad.

No se nos dice tampoco cómo llegaría Télefo hasta sus adversarios. Los diversos autores no se interesaron por esta peripecia de su biografía, ya fuera larga o breve. Quizá se sirvió durante un tiempo prolongado de su aspecto de pordiosero y vivió como tal, con el lastre añadido de su lesión. Quizá sólo se caracterizó en el último momento, antes de emprender el viaje, o cuando llegó ante los griegos. Tampoco hay muchas más noticias del día después, como hemos apuntado anteriormente.

En todo caso, la llaga de Télefo, producida accidentalmente, le supuso una invalidez duradera y seguros dolores. Para liberarse de éstos debió enfren-

²²¹ H. Bolkestein. *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*. Groningen. 1967, p.180.

tarse a sus enemigos y, aunque disfrazado de indigente, tuvo que comportarse de manera atípica y ofrecer algo a cambio, no limitarse a pedir. Lo que propone es de gran valor para los aqueos. Pero lo que recibe por ello, lo que Aquiles le proporciona, a más de la salud y el alivio físico, es la incorporación al mundo de los nobles, de los héroes, al que pertenecía por derecho, como nieto de rey e hijo de dios. Télefo se cura, pues, doblemente, en un nivel físico y también en el ámbito de lo moral. Deja de ser un excluído y se reintegra a su antigua vida.

Pero a diferencia de lo ocurrido con el caso de Filoctetes, tratado con gran exquisitez por los autores de los distintos géneros literarios, y “recompensado” por ellos con diferentes logros, sobre Télefo parece pesar una eterna maldición que se traduce en la burla de los cómicos. Esta va a perdurar, y así Filóstrato asegura que ni en el más allá alcanza reposo este guerrero, marcado fatalmente por las parodias de la comedia.

IV. *El marginado: Filoctetes*

“En el mito afloran distintas maneras de concebir la enfermedad tanto en su realidad vivencial como en su realidad objetiva. Frente a la noción preponderante del castigo divino, las dolencias traumáticas del mito –heridas de Filoctetes, Télefo y Quirón– son consideradas como accidentes desdichados cuya causa tan sólo obedece a los giros del imprevisible azar. En cuanto al proceso que lleva a contraer la enfermedad, la leyenda no suele ser demasiado explícita...”²²²

La figura de Filoctetes es una de las que más mueven a compasión en la literatura griega. Compañero de Heracles, destinado a destacar en la guerra de Troya por sus orígenes y méritos, ve truncado su particular *cursus honorum* de forma accidental y para mucho tiempo. Abandonado por sus compañeros de armas vive unos diez años en soledad absoluta, reducido a la miseria por una herida cuya causa radica en el odio que Hera sentía contra él por haber tenido tratos amistosos con Heracles y haberle ayudado en el amargo trance del monte Eta. Sólo después de que su presencia y sus armas se hagan imprescindibles para aquéllos que lo rechazaron conseguirá la curación y volverá a participar en la guerra.

Filoctetes tiene mucha “biografía” y muy completa, ya que se sigue su trayectoria desde el nacimiento hasta, prácticamente, su edad avanzada. La parte de su vida que aquí nos interesa está perfectamente documentada, dado que conservamos íntegra la tragedia que Sófocles le dedicó y muchos versos de Quinto de Esmirna, transmitidos en perfecto estado, a más de que los fragmentos de otros autores nos proporcionan los datos restantes o complementarios.

Orígenes

Filoctetes es hijo de Peante (Hom. *Od.* 3. 190; Pind. *Pit.* I. 53; Quinto de Esmirna IX. 354; Apolodoro *Bibl.* I. 9, 16, 9) y de Demónasa (Hig. *Fab.* 97 y 102) o Metone (Eustat. *ad* Hom. *Il.* 2. 265). Filóstrato sólo menciona el nombre de Peante (*Her.* 28).

²²² Luis Gil. *Therapeia*. 1969, pp. 133-134.

Peante, según Apolodoro (*Bibl.* 1. 9, 16, 9), era hijo de Táumaco y participó en la expedición de los Argonautas. En Eustacio, sin embargo, Filoctetes figura como hijo de Fílaco (*ad Iliad.* p. 323, 22 ss.). En uno u otro caso, Filoctetes proviene de la península de Magnesia, concretamente de Melibea (Estrabón VI. 254 c). Apolodoro (*Epit.* 3, 14) lo hace oriundo de Olizón. Los trágicos mencionan como su patria la comarca del Eta y del río Esperqueo (Esquilo *Filoctetes* fr. 249 Nauck; Sófocles *Fil.* 4, 664 y 1430; también Apolodoro II. 7, 7, 11-12).

Antes de la herida

Homero lo nombra en tres ocasiones, una en la *Ilíada* y dos en la *Odisea*. En *Odisea* 3. 190 se lee: “Filoctetes el prócer también, que nació de Peante”²²³. En *Il.* 2. 716 ss. aparece como jefe de quienes

.... “administraban Metona y Taumacia
y poseían Melibea y la áspera Olizón.
De estos era jefe Filoctetes, diestro con el arco,
y de sus siete naves”²²⁴.

En cada uno de estos barcos iban cincuenta remeros “diestros en el arco para luchar con vigor” (720). A continuación Homero pasa a hablar muy sucintamente de su abandono y padecimientos. Apolodoro coincide con Homero en el número de naves que Filoctetes conducía (*Epít.* 3, 14). Y en *Odisea* 8. 219 ss. se pone en boca de Odiseo:

“Filoctetes no más con el arco solía aventajarme”²²⁵.

Filóstrato (*Her.* 28) afirma que era el mejor arquero. Filoctetes viene citado entre los pretendientes de Helena (Apol. *Bibl* 2, 10, 8, 3; Higino *Fab.* 81). En dos ocasiones menciona Higino su participación en la expedición de los Argonautas. En la *Fab.* 14, dice: “Filoctetes, hijo de Peante, de Melibea.” Y en la 97, al hacer el recuento de las naves que iban contra Troya, leemos: “Filoctetes, hijo de Peante y Demónasa, de Melibea, con siete.” El mismo número de navíos encontramos en Dictis (I. 17).

En las *Posthoméricas* se recoge la tradición de que Troya no caería hasta que Filoctetes llegase (IX. 328). Filóstrato (*Her.* 28) informa de que Filoctetes había prestado servicios a Heracles desde su juventud y que conducía a Troya a los de Melibea. Allí mismo se relata que el héroe había hecho un altar en Crisa dedicado a Heracles. Sólo a partir de esto podía iniciarse el viaje a Tro-

²²³ Homero. *Odisea*, BBG, trad. J. M. Pabón, 2000.

²²⁴ Homero. *Ilíada*, BBG, trad. E. Crespo Güemes, 2000.

²²⁵ Homero. *Odisea*, BBG, trad. J.M. Pabón, 2000.

ya. La destreza que alcanzó en el manejo del arco pasó a formar parte de dichos y refranes (*Corp. Paroemiogr. Gr.ed. Leutsch y Schneidewin*), como también atestigua Luciano (*Adv. indoct. 5*).

Las armas

En la *Fab. 36* de Higino leemos:

“Se dice que Filoctetes, hijo de Peante, construyó en el monte Eta una pira para Hércules... Por este favor Hércules regaló a Filoctetes su arco y sus flechas.”

También en la *Fab. 102* se recuerda que erigió la pira y que el héroe se lo agradeció con el obsequio de las flechas; se menciona asimismo el rencor de Hera por ello. Según Apolodoro (*Bibl. II. 4, 11, 18*) Heracles aprendió a manejar el arco gracias a Éurito y luego recibió una espada de Hermes, el arco se lo dio Apolo; Hefesto lo proveyó de una coraza de oro y Atenea de una túnica. Quinto de Esmirna (X. 179-202) recoge que Filoctetes iba equipado con las armas de Heracles y que llevaba un cinturón labrado con figuras de animales aterradores, combates y matanzas. En el carcaj se representaba a Hermes matando a Argos, Perseo decapitando a la Medusa y otras escenas mitológicas terribles. Un poco más adelante (X. 204 ss.) se precisa que este armamento lo había fabricado Hefesto para Heracles, quien las dio al hijo de Peante “para que las llevara, porque había sido su compañero más querido”, pero en IX. 395-397 dice que el propio Heracles había fabricado el arco.

Filóstrato (*Her.28*) relata que Filoctetes había sido servidor de Heracles desde niño y que le llevaba las flechas, y añade que sólo él sabía tensar el arco del dios. También sigue Sófocles la tradición de que el arco y las flechas procedían de Heracles (*Fil. 670, 801, 1432*). Esas armas premiaban su virtud (*Fil. 198, 670*), por haber ayudado a Heracles en el monte Eta y haber encendido la pira funeraria (*Fil. 801, 1432*; Licofrón 916; Diodoro 4, 38; Higino 36 y 102; Ovidio *Met. IX. 231-234 y 13. 51*). Tzetzes (Licofrón 50) introduce una variante al afirmar que Heracles legó a Filoctetes el arco porque su padre, Peante, le había hecho un último servicio en la pira, cosa que asimismo sostiene Apolodoro (*Bibl. II. 2, 7, 11*).

En el *Filoctetes* sofocleo se recoge como necesidad imperiosa la presencia del arco de Filoctetes y la del propio héroe para la caída de Troya (1055 y 612, respectivamente). En Dictis (I. 14) Filoctetes posee las armas de Heracles en premio a su destreza. Séneca, en su tragedia *Hércules en el Eta*, se expresa en detalles acerca de la relación entre Filoctetes y el dios. En 1485 ss. le llama “muchacho” y le pide que prenda fuego a la pira, para más adelante, decirle:

“Recibe, hijo de Peante, estos dones...éstas las ha probado la hidra... Joven afortunado por tus futuras victorias, estas armas no las lanzarás nunca en vano...y este arco nunca defraudará a tu diestra” (1648 ss.).

A Filoctetes le cuesta obedecer las últimas órdenes de Hércules y recibe unos cuantos improperios por esta razón, pero confiesa que “con diestra temblorosa lancé la antorcha” (1726) ²²⁶.

En la epopeya no aparece que Filoctetes poseyera el arco y las flechas de Heracles. Esto no supone que se trate de un invento de los trágicos. Seguramente se remontará a la antigua poesía épica, y los dramaturgos hicieron uso de algún antecedente en sus obras. Tampoco tenemos la certeza de que en las formas más antiguas de la leyenda se incluyera la necesidad esencial de que la toma de Troya dependiera de las armas heredadas de Heracles. Sí lo sería, en cambio, el arte certero de Filoctetes en el manejo el arco.

La herida

El hecho fundamental en la biografía de Filoctetes fue la mordedura de una serpiente, que lo llevó a ser abandonado por sus compañeros y a vivir miserablemente en una isla durante casi la totalidad de la guerra de Troya. En la literatura griega hay diversas variantes acerca de cómo y dónde se produjo esa herida. Muchos autores se han preocupado del tema y han ido añadiendo detalles al suceso, coincidiendo en la insularidad del escenario y en el momento en que ocurrió: antes de que la expedición griega partiera hacia Troya.

En las *Ciprias* Proclo refiere escuetamente:

“Luego navegan hacia Ténedos, Filoctetes, herido por una culebra de agua mientras se banqueteaban, es abandonado en Lemnos a causa del hedor de la herida” ²²⁷.

Apolodoro (*Epit.* 3, 27) sitúa la mordedura en Ténedos, donde los griegos ofrecen un sacrificio a Apolo.

“De detrás del altar surge una serpiente de agua y muerde a Filoctetes. En vista de que la llaga se torna incurable y fétida, y el ejército no soporta el hedor, Odiseo lo deja abandonado en Lemnos por orden de Agamenón, con el arco y las flechas de Heracles, que él conservaba.”

Sin embargo, Higino (102) ubica el percance en Lemnos. Una serpiente, enviada por Hera, causa la herida. La diosa estaba encolerizada por el servicio que Filoctetes prestó a Heracles al prender la pira funeraria, favor recom-

²²⁶ Séneca. *Tragedias* vol. II. BCG. Trad. J. Luque.

²²⁷ *Fragmentos de épica griega arcaica*, p. 104. BCG, 1979. Trad. A. Bernabé.

pensado con el regalo de las flechas divinas (Apolodoro II. 4, 11, 8). Los griegos no podían soportar la hediondez de la herida de Filoctetes y, siguiendo órdenes de Agamenón, lo abandonaron en Lemnos junto con sus flechas; allí lo cuidó un pastor del rey Áctor, llamado Ifímaco. El oráculo que vaticinaba la caída de Troya gracias al concurso de Filoctetes obligó al Atrida a enviar a Diomedes y a Odiseo en busca del abandonado, para que lo persuadieran de ayudar a la toma de Troya.

El escolio al verso 194 del *Filoctetes* sofocleo habla de la ninfa Crise, que se enamora de Filoctetes y lo maldice por no haberlo vencido. Eurípides dice que la herida se produjo en Crisa ²²⁸. El dramaturgo Teodectes, que también se ocupó de la leyenda de Filoctetes, introdujo una variante en ella: el héroe se hirió en una mano. (fr. 803 Nauck). Entre los autores cómicos se conserva alguna mención a la cojera de Filoctetes ²²⁹.

Filóstrato (*Imag.* III. 17) refiere:

“Cuenta que en Crisa los griegos, camino a Troya, buscaban el altar que Jasón había erigido. Filoctetes recordaba el lugar, se lo indicó a sus compañeros y una hidra lo muerde. Sófocles dice que lo abandonaron en Lemnos.”

Dictis (II. 14) relata que Odiseo mató a la serpiente que había mordido a Filoctetes y que éste fue enviado a Lemnos por-que allí vivían unos sacerdotes de Vulcano que aplicaban remedios contra venenos de esa clase.

Entre los autores latinos Ovidio se interesó repetidamente por el personaje, al que consagró muchos versos en las *Metamorfosis* (IX. 231-234; 13. 45 ss., etc.) y menciones en *Tristes* (p. e. en V. 2, 13). Con el paso de los años la tradición se fue enriqueciendo con motivos y variantes y así, para Servio Filoctetes era compañero de Heracles. Cuando éste debió abandonar su existencia humana en el monte Eta, quiso que Filoctetes le jurase que nunca mostraría a nadie el lugar donde se encontrasen sus restos. Heracles le entregó las flechas envenenadas con la hiel de la Hidra. Más tarde se conoció un oráculo según el cual, para la caída de Troya eran necesarias las flechas de Heracles. Filoctetes fue buscado e interrogado sobre dónde se encontraba el héroe. Primero sostuvo que lo ignoraba, pero después afirmó que había muerto. Como debía mostrar la tumba, colocó un pie sobre el lugar que no deseaba revelar, cediendo a un impulso. Un poco más tarde, ejercitándose para la guerra, le cayó una de las saetas sobre el pie con que había pisado la sepultura. Los griegos lo soportaron a causa del oráculo durante mucho tiempo; pero finalmente no pudieron aguantar el hedor de la herida, que no se curaba, y lo abandonaron en Lemnos, después de haberle quitado las flechas. Por culpa de esta lesión Filoctetes no pudo regresar a su patria, sino que terminó en Petilia, Calabria.

²²⁸ A. Nauck. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, pp. 613-621.

²²⁹ A. Meineke. *Fragmenta comicorum graecorum*. 3, 593, Timocles. Berlín, 1970.

El abandono

Todas las fuentes coinciden en el lugar en que fue abandonado Filoctetes: la isla de Lemnos. Todos los autores griegos mencionan que se le dejaron las armas para que pudiera sobrevivir. Homero lo recoge en *Il.* 2. 721-725 :

“Pero aquel yacía padeciendo agudos dolores en la isla
muy divina de Lemnos, donde los hijos de los aqueos lo dejaron
en penoso estado por la cruel herida de una maldita culebra.
Allí yacía afligido; pero pronto se iban a acordar
del soberano Filoctetes los argivos junto a las naves”²³⁰.

La estancia en Lemnos viene causada por la herida (*Ciprias*, Apolodoro *Epít.* 3, 27; Higino 102; Sófocles 811; 1032-1034). En cuanto a quién toma la decisión del aislamiento, no existe unanimidad entre los autores: para Sófocles (5, 6, 264) son los Atridas y, más adelante es Odiseo (1028). En Apolodoro (*Epít.* 3. 27) es también Odiseo, por orden de Agamenón. Higino (102) refleja asimismo este mandato. Pero Quinto de Esmirna hace culpable sólo a Odiseo (5 195).

La duración de la guerra de Troya coincide con la estancia de Filoctetes en Lemnos, cuya cuantificación temporal nos ofrece Ovidio (*Trist.* V. 2 13): “Casi durante diez años completos el hijo de Peante alimentó la herida mortal producida por una serpiente hinchada de veneno”²³¹.

Trifiodoro se limita a decir que Filoctetes fue abandonado al estar impedido por una serpiente²³². Aunque la tradición más extendida presenta a Filoctetes solo durante el tiempo que permaneció en Lemnos, Filóstrato introduce la variante de que le acompañaron muchos habitantes de Melibea (*Her.* 28). Roscher presume que quizá esta versión formaría parte de una antigua leyenda según la cual Filoctetes no era un extranjero ni un enfermo en Lemnos, sino un héroe local y lleno de fuerza²³³.

Ya hemos mencionado más arriba que Higino habla de un acompañante del arquero en la *Fab.* 102:

“Un pastor del rey Áctor, de nombre Ifímaco, hijo de Dolopión, alimentó al que había sido abandonado.”

²³⁰ Homero. *Ilíada*, BBG, Trad. E. Crespo Güemes, 2000.

²³¹ Ovidio. *Tristes. Pónticas*. Trad. J. Glez. Vázquez. BCG, 1992.

²³² Trifiodoro. *La toma de Ilión*. BCG. Trad. E. y M. Fdez. Galiano.

²³³ W. H. Roscher. *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, p. 2320. New York; Hildesheim: Georg Olms. 1977-1978.

Que la estancia en la isla fue un continuo dolor viene atestiguado desde la *Ilíada* 2. 721; también en la tragedia de Sófocles, de manera extensa en el transcurso de todo el drama, y en Quinto de Esmirna, quien (IX. 353 ss.) dedica muchos versos al aislamiento de Filoctetes, deteniéndose especialmente en su dolor y en lo sórdido de su situación:

“...cuando llegaron a la sacra Lemnos y a la caverna rocosa donde yacía el hijo del noble Peante, entonces les sobrecogió el estupor, cuando vieron a un hombre que gemía en medio de terribles dolores, tendido sobre el duro suelo. A su alrededor muchas plumas de aves se amontonaban sobre su lecho, pero otras cosidas a su cuerpo, defensa contra el duro invierno. Sin duda cuando le torturaba un hambre atroz, disparaba una irresistible flecha donde su mente la dirigía. Se comía sus carnes y [con sus plumas se recubría. Allí había también hojas] que aplicaba sobre su funesta herida como alivio de sus negros dolores. Hirsutos mechones de cabellos colgaban de su cabeza como los de una fiera... a éste bajo la espaciosa gruta la funesta pena oprimía; su cuerpo estaba consumido todo; sólo tenía la piel que le recubría sus huesos. Terriblemente sucio, por sus mejillas se extendía una mortífera sequedad. Un doloroso sufrimiento le abatía. Y este hombre en un terrible estado de extenuación presentaba bajo sus cejas los ojos hundidos. El llanto no le abandonaba, porque la negra herida putrefacta llegaba hasta el hueso y fastidiosos dolores le minaban interiormente...la herida de la planta del pie se agrandaba a causa del putrefacto veneno, que le había escupido entre sus resistentes dientes una perniciosa hidra, cuyo veneno, dicen, es de efecto incurable y horrible, cuando el ardor del sol la deseca al caminar por la tierra. Por esto, el veneno iba consumiendo a este hombre valeroso, atormentado por incurables dolores. De la linfa que manaba sin cesar de su herida hacia tierra estaba impregnado todo el suelo de la cueva...Junto a su lecho había una larga aljaba llena de flechas, útiles unas para la caza, otras para los enemigos; las recubría el ponzoñoso veneno de la funesta serpiente. Delante de él, cerca, había un gran arco, con curvos cuernos ensamblado, fabricado por las infatigables manos de Heracles.”

Así como Quinto de Esmirna se recrea en lo sórdido de la cueva y en el aspecto de la herida, Sófocles da más detalles de cómo sufre el arquero los envites de su mal. “Un *locus classicus* son las palabras del *Filoctetes* sofocleo, cuando dice que su dolencia “le llega” de cuando en cuando, una vez que ha terminado su vagar por todas partes (*Phil.* 758), y que se apodera de él el sueño siempre que se marcha” (v. 766) ²³⁴.

²³⁴ Luis Gil. *Therapeia*. 1969, pp. 261-262.

El término que más veces se repite para designar la herida es νόσος (en quince ocasiones). También aparecen νόσημα (en dos) y νοσεῖν (en una). Se utiliza κακόν como sinónimo ocho veces. Πονεῖν y πόνος se reiteran en tres ocasiones cada una y lo mismo sucede con πῆμα y ἀνία. La enfermedad lo consume (266). Además, los adjetivos que acompañan a este mal insisten en la ferocidad del mismo: ἄγριος (265), ἀδηφάγος (313), δύσοιστος (508), δεινός ... ῥητός (756), βαρεῖα (1330), λυγρά (1424). El dolor aparece como ἄλγος (tres veces) o como ἄλγεσις y Filoctetes, a consecuencia de estos padecimientos viene designado por una serie de adjetivos que hacen referencia al dolor y la soledad. El personaje se autocalifica, sobre todo, como τάλας (290, 294, 311, 744, 788, 934, 956, 959, 995, 1083, 1087, 1188, 1196); y luego los que con mayor frecuencia aparecen son δύσμορος (176, 273, 949, 951, 1081, 1352) y μόνος / ἔρημος (227, 470, 688 y 954/228, 471, 487 y 1018 respectivamente). No tiene amigos (226 y 1018). Además se dice explícitamente que está cojo (486) e impedido (632), que se mueve arrastrándose, cojeando (291, 294 y 701) y tropezando (215), que viste harapos (270), y se alimenta precariamente (270-275) de lo que caza. También hay alusiones al hambre (312) y la miseria (313).

Filóstrato (*Imag.* III. 17) muestra un retrato de Filoctetes roído por el mal:

“Este hombre que hace un momento estaba al mando del ejército de los melibeos que fueron a Troya... es Filoctetes, hijo de Peante, de noble linaje, que fue educado por Heracles... era el que le llevaba el arco...en el cuadro tiene el rostro alterado por la enfermedad, ojos que poco ven, cabellera reseca, llena de sangre, barba descuidada, tembloroso, envuelto en harapos, con una herida horrible en el talón.”

Cuenta que en Crisa los griegos, camino a Troya, buscaban el altar que Jasón había erigido. Filoctetes recordaba el lugar, se lo indicó a sus compañeros y una serpiente lo mordió. Añade que Sófocles dice que lo abandonaron en Lemnos.

Ovidio (*Metamorfosis* XIII. 85 ss.) pone en boca de Áyax el abandono de Filoctetes en Lemnos, los lamentos del hijo de Peante, su vida quebrantada por la enfermedad y el hambre y cómo “se viste y se alimenta de aves”²³⁵. Digis (II. 33) afirma que se envía parte del botín a Filoctetes durante su estancia en Lemnos. Ovidio (*Rem. am.* 111 ss.) sostiene que Filoctetes debería haberse cortado el miembro herido.

²³⁵ Ovidio. *Metamorfosis*. Barcelona, 1984. Trad. A. Ruiz de Elvira.

El rescate

Como es bien sabido, los griegos no fueron a buscar al compañero abandonado movidos por el afecto o el remordimiento por la crueldad de su acción. Fue menester que llegaran al conocimiento de un oráculo, que les advertía de la necesidad del arco de Filoctetes para la toma de Troya, para que dispusieran su rescate. Ese oráculo no tiene una única versión, ya que habla de Filoctetes o de las armas del héroe como elementos que debían propiciar la caída de Troya. Los poetas latinos, como Ovidio (*Met.* IX. 459 ss.) entre otros, retoman este motivo. El oráculo viene recogido por Sófocles en estos términos (*Filoctetes* 604 ss.):

“Había un adivino noble, un hijo de Príamo, llamado Héleno, a quien...el falaz Ulises, apresó y trayéndole atado mostró en medio de los aqueos como presa valiosa. Él les vaticinó, entre otras cosas, que jamás destruirían los muros de Troya, si no persuadían a éste [Filoctetes] y le traían de la isla que ahora habita” ²³⁶.

En la *Pequeña Iliada* ²³⁷ se narra cómo fue recogido Filoctetes: una vez que Odiseo tomó las armas de Aquiles, y después de que Ajax se suicidara, Odiseo hizo prisionero a Héleno, quien había hecho predicciones acerca de la conquista de Troya. Según las palabras de Proclo, Diomedes trajo a Filoctetes desde Lemnos. En los *Orphei Lithica* (358-361) Héleno aconseja a los griegos que recojan de Lemnos al hombre que va a matar a su hermano. Héleno poseía este conocimiento gracias a una piedra parlante, regalo de Apolo. Baquílides también cantó en sus ditirambos que los griegos trajeron a Filoctetes desde Lemnos por una profecía de Héleno, pues estaba decidido que sin las flechas de Hércules no sería tomada Troya (*Schol. Pind. Pit.* 1, 100). Píndaro (*Pit.* 1. 50-55) refiere cómo unos héroes acudieron al rescate del arquero, que estaba torturado por su llaga y caminaba con su cuerpo enfermo. Quinto de Esmirna afirma que la llegada de Filoctetes era imprescindible para el triunfo de los griegos (IX. 328). Filóstrato (*Her.*) atribuye a Diomedes y Neoptólemo la vuelta de Filoctetes, mientras que Apolodoro (*Epít.* 5,8) afirma: “...Odiseo, en compañía de Diomedes llega a Lemnos en busca de Filoctetes y, una vez hecho dueño del arco y las flechas por medio del engaño, lo persuade a embarcar hacia Troya”.

Quinto de Esmirna (IX. 398 ss.) representa a Filoctetes dispuesto a disparar contra quienes vienen a buscarlo, pero Atenea aplaca su cólera. Odiseo y Diomedes se le acercan y le preguntan por la herida y los dolores. Él les habla

²³⁶ Sófocles. *Tragédias*. Trad. M. Benavente Barreda, 1971.

²³⁷ *Fragmentos de épica griega arcaica*. BCG. Trad. A. Bernabé, 1979.

y entonces le prometen la curación si regresa al ejército griego. Filoctetes se calma y, con las flechas, lo conducen al barco, le limpian las heridas, le dan de comer y emprenden el viaje. Más adelante (IX. 458 ss.) relata con dramatismo el momento de la llegada a la playa de Troya:

“el audaz hijo de Peante apoyaba sus delgadas manos sobre dos compañeros, que lo conducían, cojeando de forma lamentable... así a este hombre torturado por un insoportable dolor lo llevaban sostenido hacia el aguerrido contingente de argivos. Todos se compadecieron al contemplar a aquel hombre arquero consumido por tan perniciosa herida.”

Los trágicos se sintieron interesados por una figura tan desdichada, tan desvalida y tan atormentada en su abandono, por los dolores físicos y la angustia moral al verse rechazado por quienes parecían sus amigos. Quedan algunos restos del *Filoctetes* de Esquilo (Nauck, *Trag. Graec. Frag.* pp. 79-82), recogidos en su mayoría por Dión Crisóstomo, quien compara este drama con los de Sófocles y Eurípides. En el drama esquileo Odiseo se dirige a Filoctetes, que no lo reconoce, y le cuenta que Agamenón y Odiseo ya no viven, y que los griegos están en una gran necesidad. Lo persuade para abandonar Lemnos y para participar en la batalla. Sófocles hace protagonistas de esta expedición de rescate a Odiseo y Neoptólemo. Eurípides (Nauck, *op. cit.* pp. 613-621) añade un compañero de Filoctetes, un lemnio llamado Áctor. La pieza la inicia Odiseo, al que Atenea ha hecho irreconocible, arribado a Lemnos en compañía de Diomedes, para llevarse a Troya a Filoctetes y el arco, porque Héleno había predicho que la ciudad no caería sin el concurso de ambos. Una legación de troyanos busca también a Filoctetes para ganárselo. Odiseo contempla a Filoctetes, que se acerca cansinamente envuelto en pellejos de animales, atacado por sus dolores, y que, cuando oye que el recién llegado es uno de los griegos venidos de Troya, se irrita, quiere lanzarle una flecha y recuerda su desgracia y el rechazo que su lesión provocó en Odiseo. No acepta el ofrecimiento que le hacen para volver a casa y aclara que no podría hacerlo y que no está en condiciones de ayudar a nadie. Penosamente logra con su arco alimentos y ropa. Por todas partes se ven las huellas de su enfermedad. Cuando los dolores arrecian se siente amargado y poco amigable. La misma versión dan Apolodoro (*Epít.* 5, 8), Higino (102) y Quinto de Esmirna (IX.333 ss.) que también hacen protagonistas del rescate a Diomedes y Odiseo.

Los fragmentos conservados de los distintos trágicos coinciden en informar sobre la firmeza con que el héroe soportó sus dolores, su abandono y su soledad. Desde la escena no se ofreció una visión desagradable de Filoctetes, sino una moderada y respetuosa perspectiva de su situación. También algunos cómicos escribieron sobre él. Meineke (*Com. Graec. Frag.* 1. 233; 3. 129) y Kock (*Comic. Attic. Frag.* 1. 724; 2. 107) han recogido algunos fragmentos.

La versión de Ovidio hace protagonista único del rescate a Odiseo (*Met.* XIII. 399-403).

Pausanias tuvo ocasión de ver en los Propíleos una representación plástica del encuentro de Odiseo y Diomedes con Filoctetes, en el que el uno le quita el arco y el otro la Atenea de Ilión (I. 22, 6). Dictis afirma que Filoctetes regresó con los que le habían llevado el botín, que aún estaba inválido y su paso no era seguro del todo.

La curación

La versión más antigua de la misma es la que la atribuye a los sacerdotes de Hefesto en Lemnos (Schol. A, B *ad Il.* 2. 722, Eust. 330, 10 ss., cf. Filóstrato *Her.* V. 2). Según Filóstrato se utilizó una aplicación de barro de Lemnos tomado del lugar donde cayó el dios cuando fue arrojado desde el Olimpo.

En la *Pequeña Ilíada* es Macaón el que lo sana, variante que también aparece recogida en el Schol. *ad Pind.*, *Pit.* I. 109 a:

“Macaón bañó primero a Filoctetes y le sumió en un profundo sueño, limpió después la herida con vino y le aplicó, por último, una hierba cuyas virtudes cicatrizantes conocía gracias a las enseñanzas de Asclepio”²³⁸.

Esta versión será la que siga Propertio (2, 1, 59). Esta planta, la aquilea, llamada por los romanos *millefolium*, según Plinio había sido descubierta por Aquiles y fue la que curó a Télefo. (*H. N.* XXV. 42-43)²³⁹.

Baquílides cantó asimismo en sus ditirambos la historia de que a partir de una predicción de Héleno los griegos trajeron a Filoctetes desde Lemnos, dado que sin el arco de Heracles Troya no sería destruida²⁴⁰. Apolodoro (*Epít.* 5, 8) achaca la curación a Podalirio. Quinto de Esmirna precisa que Odiseo y Diomedes lo cuidan muy bien (IX. 426 ss.) hasta llegar al campamento, donde lo dejan en manos de Podalirio, que lo sanó (IX. 466 ss.), aplicando muchos brebajes sobre la herida e invocando el nombre de su padre, y después procedieron a lavarlo y ungirlo con aceite.

“Su palidez se transformó en rubicundez y su dolorosa debilidad en una gran lozanía. Se fortalecieron todos sus miembros...todo el cuerpo de Filoctetes, antes debilitado, se hizo vigoroso... corpulencia

²³⁸ Luis Gil. *Therapeia*, Guadarrama, 1969, p. 101.

²³⁹ G. Ducourthail. *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, p. 384. 2003.

²⁴⁰ Baquilides. *Odas y fragmentos. Escolio a Píndaro, Píticas* 1. 100. BCG, 1988. Trad. F. G^a. Romero.

y hermosura vertió sobre él la noble Tritogenía y lo mostró en seguida como era en otro tiempo entre los argivos”.

“En los *Orphei Lithica* la curación de Filoctetes se realiza aplicado a la herida la piedra *ophitis* que, como su propio nombre indica, (de *ophis* “serpiente”), tiene virtudes homeopáticas para las picaduras de serpientes” ²⁴¹.

Intervención en la guerra de Troya

Píndaro (*Pit.* I. 54 ss.) resalta su actuación heroica en la toma de Troya, ya que “acudía con su cuerpo mermado de vigor, mas era el instrumento del destino.” Como acabamos de ver más arriba, la recuperación de Filoctetes fue muy satisfactoria, lo que le permitió empuñar las armas y tomar parte en el final de la guerra. Según Quinto de Esmirna entró en combate, teniendo como meta matar a Paris. Zeus despierta en ambos el ardor guerrero y Eris promueve el enfrentamiento para que se cumpla el destino de Alejandro (X. 12; 10. 51ss.). Otras referencias a la muerte de Paris a manos de Filoctetes se encuentran en la *Pequeña Iliada*, en el *Filoctetes* sofocleo (1 426), en Apolodoro (*Bibl.* 3. 12, 6, 2 y en *Epít.* 5, 8) y en Higino (112).

Mientras los griegos permanecían acampados a lo pies de Troya, Filoctetes, en compañía de Euneo, conquistó las islitas de los alrededores, de las que expulsó a los carios. Como recompensa recibió parte de la isla de Lemnos, a la que llamó Acesa en agradecimiento a la curación de su herida (Filóstrato *Her.*) Siempre según Filóstrato, desde allí se marchó a Troya para reunirse con Diomedes y Neoptólemo, que le habían suplicado que cumpliera un oráculo procedente de Lesbos. Cuando llegó no estaba enfermo ni tenía aspecto de tal, pero sí canoso y, aunque tendría cerca de sesenta años, era más fuerte que muchos jóvenes, “era el más impresionante de los hombres, pronunciaba pocas palabras y participaba en muy pocas decisiones.”

Píndaro (*Pit.* I. 50 ss.) relata que el arquero hijo de Peante destruyó la ciudad de Príamo, poniendo así final al sufrimiento de los dánaos. A la caída de Troya mató a Admeto (*Peq. Il.* fr. 15 Kinkel e Higino). Quinto de Esmirna (X. 167 ss.) enumera a los guerreros enemigos que abatió Filoctetes y menciona a Deyoneo, a Acamante, hijo de Áctor, y a otros muchos. Sófocles dedicó a la actuación de Filoctetes en Troya una pieza titulada *Filoctetes en Troya* (Nauck, *op. cit.* p. 283). Dictis (IV. 19-20) asegura que Filoctetes provoca a Alejandro y lo mata con tres flechas, impregnadas en la sangre de la Hidra; además, acaba con otros muchos enemigos e interviene en la ratificación de la paz junto a nueve caudillos.

²⁴¹ Luis Gil. *Therapeia* 1969, p. 101.

Los años finales

En *Od.* 3. 190 ss. Néstor asegura que Filoctetes regresó con bien a su patria. Agamenón le prometió, como reconocimiento a tantos años de pesares, variados y ricos presentes del botín de Troya, y le concedió siete mujeres, veinte caballos y doce trébedes. (Filóstrato *Her.* 171 y Quinto de Esmirna IX. 510). Estrabón informa sobre su actividad como fundador de ciudades y cita a Petelia como una de ellas. También dice que llegó sano y salvo a casa (VI. 254c). Tzetzes (Licofrón 911) afirma que viajó con Menesteo, Fidipo, Antifón y Elpénor hasta la cordillera de Mimas, frente a Quíos y que allí se separaron. El arquero se fue a Italia y, tras combatir con los lugareños, fundó en Crimisa (cerca de Turios y Crotona) un santuario a Apolo con el epíteto de Áleo, en alusión a sus andanzas, para consagrar allí su arco y sus flechas. En el *Etym. Mag.* podemos leer que, arribado a Italia, construyó un templo a Atenea Ilenia (p. 298, 26).

Una vez muerto, fue enterrado en Macala, y recibió cultos solemnes (Licofrón, 925), o bien su tumba estaba en Síbaris.

Conclusiones

En el caso de Filoctetes la leyenda nos ofrece una biografía llena de peripecias en la que el personaje parte de una situación de nobleza y poderío. Sin ser uno de los héroes más distinguidos en la poesía homérica, sus aventuras están muy bien documentadas en las demás fuentes, que se ocupan del campeón en las distintas etapas de su vida. Filoctetes, además de su ascendencia aristocrática, ha tenido estrechas relaciones con Heracles y ha recibido un don del dios en premio a su ayuda en un momento especial.

Cuando se encamina hacia Troya lo hace como caudillo de una flota y parece hallarse en un lugar preeminente entre los demás griegos. Estando entre ellos es cuando sufre la herida que lo va a sumir en la desgracia. Hasta ese momento el arquero forma parte de un grupo, comparte un pasado con otros paladines, ha pretendido a la misma mujer que muchos de ellos, defiende la dignidad de un camarada ultrajado por una esposa infiel, y está comprometido por un juramento que lo liga al futuro inmediato de todos los demás: la expedición contra Troya. Hacia allí se dirige con sus armas, sus barcos y sus hombres. Hasta este punto, por tanto, podemos afirmar con léxico hodierno que Filoctetes está perfectamente socializado e integrado en un contexto de iguales.

Pero la mordedura de una serpiente va a apartarlo de esta comunidad de varones, sus pares. La enfermedad lo llevará a la marginación más absoluta. Abandonado, debe vivir ganándose la vida con su esfuerzo físico, en un medio hostil y luchando, además, con una cruel enfermedad que casi lo ha convertido en un inválido. La caza es su principal medio de subsistencia. No se trata aquí de un deporte, sino de un recurso esencial, de una verdadera faena que le ocupa tiempo y le agobia el cuerpo.

A pesar de ciertas reticencias, termina por volver con los suyos para cumplir con un destino que lo une indisolublemente a su clase social, la de los nobles aqueos que han acompañado a los Atridas. En Filoctetes no existe el odio contra sus camaradas como grupo. Se siente traicionado fundamentalmente por Odiseo y contra él se dirigen sus quejas. No reniega de sus amigos, por quienes se interesa en seguida. No ignora a otros personajes por los que no siente simpatía. Tiene muy claro quién es quién cuando se refiere a Tersites, por ejemplo. Tampoco le pesa el trabajo de cazar como tal, sino por la desazón añadida de su llaga.

Una vez reintegrado a su gente, Filoctetes recupera su posición entre la tropa. Vuelve a ser el guerrero experto en disparar el arco, mata a Alejandro y a otros muchos enemigos, participa en la asamblea y recibe honores y premios por sus hazañas. En este sentido bien podríamos afirmar que Filoctetes es un verdadero profesional de la lucha, un soldado especializado en el manejo del arco y las flechas. En cuanto se presenta la ocasión de reincorporarse a su oficio, lo hace, cumple y recibe recompensas por ello. Es parco en palabras. Parece más bien un hombre de acción. Su trabajo no le crea dependencia ni menoscaba su dignidad, al contrario, es de él de donde proviene su cuota de honor y por él recibe reconocimiento y fama.

Filoctetes, que puede servir de ejemplo extremo de marginación social, de exclusión absoluta por causa de la enfermedad, no sólo fue tratado con respeto por los clásicos cuando utilizaron su figura, sino que además suscitó en los autores posteriores un deseo de rehabilitarlo y resarcirlo por tantas penalidades como sufrió en Lemnos. De ahí que añadan a la fama lograda tras su intervención en la guerra de Troya su conversión en fundador de ciudades.

Conclusiones al testimonio mitológico

Tras lo que hemos apuntado en las conclusiones parciales podemos añadir algunas precisiones más, una vez agotada la lectura de las fuentes y de una serie de obras relacionadas con nuestro tema de investigación.

Ante todo, debemos insistir en que no poseemos ningún testimonio directo transmitido por un pobre. Por razones que creemos obvias, no pudieron dedicarse a poner por escrito las reflexiones dictadas por su experiencia, sus puntos de vista, sus anhelos y sus reivindicaciones. De los pobres hablaron otros. Y lo hicieron desde ópticas muy distintas, con intereses muy diversos y con intenciones generalmente muy sesgadas, como hemos ido recogiendo.

Por otra parte hay que recordar, una vez más, que los griegos clasificaban con la etiqueta de pobres a personas que, bajo nuestro punto de vista, no lo serían en el sentido amplio de precisar ayuda ajena para hacer frente a sus necesidades esenciales. Al hilo de lo visto, podemos afirmar que los tenidos por *penetes* constituían un grupo social muy numeroso, en el que los pequeños agricultores se tenían por tales (como anotamos en el caso de la *Electra* euripídea o como evidencia el teatro aristofánico).

Hay que insistir en que la escasez de datos que los autores antiguos nos han legado acerca de la pobreza, de su relación con el trabajo y la esclavitud, y de casi todas las circunstancias que rodearon estos aspectos de la vida de tantos hombres de la antigüedad griega dificultan el empeño de abarcar en su totalidad el problema. Hemos de tener en cuenta, además, que la tradición literaria no transmite sino un conjunto de opiniones, el de quienes sí pudieron consagrarse a meditar y a poner por escrito el resultado de sus consideraciones. Casi nada sabemos del criterio que los pobres y los trabajadores tenían acerca de su situación, porque sólo podemos aventurar que personalidades como Hesíodo se aproximarían al mundo real de las tareas agrícolas y hablarían desde una vivencia particular. Lo mismo cabe conjeturar en lo referente a los líricos, que lograron transmitir sus experiencias sobre el destierro y las consecuencias que acarreaba. Los logógrafos, por su parte, también recogerían de sus clientes –por tanto, de primera mano– numerosos testimonios del vivir cotidiano de los individuos considerados como indigentes por el sentir general de sus contemporáneos.

Se ha de observar que lo que los autores nos han legado acerca de la pobreza, además de ser escaso, coincide con valoraciones negativas de la misma, si exceptuamos a algunos pensadores, como los cínicos, que llegaron a magnificarla. La menesterosidad, según la mayoría abrumadora de los textos, afecta de manera perniciosa a sus víctimas. En lo físico las hace feas y en lo moral las agobia y hostiga con toda suerte de ruindades.

Acerca del trabajo, asimilado a uno de los componentes de la noción de pobreza, el juicio es también negativo. No tanto por el trabajo en sí, sino por lo que implica de negación de independencia, como coerción que somete al hombre y le priva de tiempo libre para consagrarse a otras actividades.

Los afectados por la miseria no disfrutaron en la sociedad griega de un trato de favor por el hecho de serlo o de estar circunstancialmente en esa situación. Se ayudaba al pariente, al amigo, al vecino, no como un deber moral, sino en virtud de los lazos afectivos que pudieran existir previamente. Hemos recogido diversas referencias a la amistad como bien muy apreciado en circunstancias críticas.

Apenas se encuentran datos sobre una posible reinserción social de los individuos caídos en la miseria. Sin embargo, en el acervo mitológico sí que hallamos ejemplos: los que proceden de una estirpe noble, Filoctetes y Télefo, vuelven a recuperar su rango, su puesto entre sus iguales. No le sucede lo mismo a Tersites. De todo ello podríamos deducir que fue exigua la preocupación a nivel institucional o personal sobre esta cuestión, y que pocos se molestaron en restituir a la población perjudicada y abocada a la indigencia a un *status* anterior y/o mejor. Solón es un ejemplo *a sensu contrario*. Hemos ofrecido asimismo una serie de reflexiones de ciertos filósofos y oradores al respecto. Lo que sí parece claro, una vez más, es que, cuando se podía contar con la ayuda particular de familiares o allegados poderosos era factible escapar de la necesidad o, al menos, mitigar sus consecuencias.

En cuanto a la mendicidad, el caso de Iro nos parece paradigmático sobre cómo debía de ser la suerte de los desarraigados, forzados al exilio y reducidos a la condición mendicante. Casi nadie les tendería la mano. Hemos aportado algún testimonio de la antigüedad tardía (Libanio) que presenta de forma estremecedora la situación de los pordioseros de Antioquía. Entre el mítico Iro y éstos, reales, no puede observarse sino que la situación, incluso, se ha ido degradando con el paso del tiempo.

Hemos querido ejemplificar en las figuras de Tersites, Iro, Télefo y Filoctetes cuatro casos en los que la pobreza y la mendicidad se proyectan en figuras míticas. Y esta proyección viene recogida y transmitida por autores que la revistieron con los conceptos que les eran contemporáneos. En Tersites e Iro

tenemos la visión de la aristocracia homérica sobre los “plebeyos” y los mendigos. Tersites viene a ser un desclasado, un sujeto de familia ilustre que no termina de hallar su lugar en el mundo. En la literatura griega, su voz es un anticipo de la democracia y de la demagogia. Sería un plebeyo en la Roma republicana, quizá un agitador político. Las fuentes insisten en su fealdad, en su ridiculez, en su impertinencia, en su audacia y en su cobardía. Es la imagen que podemos forjarnos del *kakos*, del antihéroe, del villano, según el punto de vista aristocrático. Además, parece que busca medirse con los dos prototipos de los campeones aqueos: Odiseo y Aquiles. Acaso era su manera de afirmarse de manera especial ante sus oyentes, de hacer valer esos orígenes nobles de los que no se jactaba. Con tamaña actitud aún resultaría más patético en sus tentativas. Iro marcará para el futuro el perfil del mendigo, del parásito, objeto de irrisión, sometido al capricho de quienes le dan de comer. Un hombre que tal vez tuvo un talante diferente, pero que se nos muestra reducido por la necesidad a ser casi un bufón. Desposeído de su nombre, carente de dignidad alguna, egoísta y mezquino, insolidario, sin raíces ni patria conocida, sin futuro de ninguna clase.

En Filoctetes y Télefo se enfoca la mirada de la época clásica sobre dos casos de infortunio, abandono por enfermedad y miseria subsiguiente. Télefo y Filoctetes tienen en común su origen noble, un hado adverso, sendas heridas que los reducen a una situación de sufrimiento e indigencia (más en el caso del segundo), curaciones y vuelta a la normalidad anterior de sus vidas. Son modelos del desvalimiento y la necesidad en que se hallarían muchos hombres heridos tras las guerras, los pacientes de diversas dolencias invalidantes, los huérfanos, las viudas o los ancianos sin familiares que se hicieran cargo de su atención. Télefo, además, añade a su llaga corporal un estigma moral, su condición de bastardo y de expósito. La suerte de tales individuos sería, como poco, incierta. Podemos comparar su realidad vital con la de tantos jóvenes de nuestro mundo actual, abandonados por distintas razones y condenados a llevar una existencia miserable y marginal como mendigos callejeros, pequeños delincuentes, traficantes o niños-soldados. Télefo, precisamente, parece destinado a canalizar la violencia generada por su posición familiar luchando de forma individual (contra sus parientes que lo han insultado) o colectiva, (al frente del ejército de la que será su patria de adopción). Desde su más temprana juventud adopta actitudes belicosas: recién llegado a Misia acepta una tarea mercenaria en el sentido más pleno de la palabra, en esta misma línea de comportamiento. Y ya adulto, no duda en secuestrar al niño Orestes para lograr sus fines. En cambio Filoctetes no pierde jamás su índole noble. Parco en palabras, valeroso al afrontar su dolencia, heroico ante el dolor y la soledad, decidido a no plegarse jamás ante quien le abandonó – Odiseo –, pero capaz de comprender las razones de los que lo defraudaron y de acceder a sus ruegos.

Los autores han dotado a estos personajes, anclados en el mito, de los rasgos característicos de los pobres y menesterosos del tiempo en que ellos mismos vivieron y escribieron, les han hecho hablar su propio lenguaje, exponer sus quejas, deseos y demandas. Por ello creemos que nos sirven de paradigma de la condición del indigente en las variantes que acabamos de recopilar.

El varón de origen ilustre caído en desgracia dentro de su familia; avisado y de fácil palabra; enfrentado a sus parientes; aquejado de una deformidad física que lo marca ante los demás; enrolado en una guerra de la que no espera un provecho especial y en la que se siente utilizado y perjudicado; dotado de razones, pero carente del carisma para aglutinar un consenso en su entorno; provocador e insolente: Tersites, el plebeyo.

El exiliado que termina por convertirse en mendigo; individuo sin nombre ni recuerdos; alejado de su patria y su gente; viviendo el día a día de su desarraigo; mensajero de voces y voluntades ajenas; insolidario con sus semejantes; mezquino y bravucón: Iro, el mendigo.

El bastardo arrojado a una existencia azarosa y pendenciera, que encuentra su lugar en el mundo y se ve abocado al sufrimiento tras un accidente; el ya rey que se ve forzado a retornar a la aventura, disfrazado de mendigo, para salvaguardar su existencia; el hombre que hace alarde de osadía para conseguir sus propósitos: Télefo el expósito.

El noble arquero, fiel representante de su clase; valeroso, comprometido, discreto y disciplinado; injustamente abandonado tras sufrir una herida y padecer terribles dolores. Capaz de sobreponerse a tanta angustia. Solo durante diez años. Superviviente a duras penas gracias a su fuerza mental y a su destreza con el arco. Requerido por sus pares cuando se les hace imprescindible. Curado para que les ayude en su empresa. Profesional antes que otra cosa en cuanto recupera la salud y sale de una situación injusta: Filoctetes el marginado.

Parte IV

El Testimonio Histórico

Estudio de los contextos literarios

Creemos que en los textos de la epopeya y de los líricos se encuentran las formulaciones y valoraciones generales acerca de la pobreza que permanecerán en el pensamiento griego como fundamento y referente moral acerca de los necesitados y de la pobreza en sí misma. Por esta razón analizaremos con detalle los poemas homéricos, la obra hesiodea y la de los poetas líricos a partir del testimonio lingüístico, recogiendo los contextos alusivos a la misma al tiempo que los vamos transcribiendo. En el caso de la épica, para dar cuenta del testimonio lingüístico, seguimos un orden alfabético, dado que significado y significante nos parecen ya intrínsecamente unidos en cuanto a descripción de un fenómeno y ponderación ética del mismo. En general se trata de citas breves, y creemos que esta manera de presentarlos va revelando con claridad los conceptos de pobre/ pobreza, su identificación con el de trabajador/ trabajo y la clara distinción entre indigente y mendigo, evidente, a nuestro entender, ya en los primeros textos de la literatura griega. Con los poetas líricos seguiremos un método semejante, comentando los poemas y añadiendo los contextos y sus correspondientes traducciones a continuación. Tanto ellos como los prosistas retomarán la mayoría del vocabulario de la épica sin introducir grandes variaciones en los niveles semántico y moral.

Después resumiremos las referencias a nuestro objeto de investigación que hemos encontrado en los restantes géneros literarios: drama, historiografía, filosofía y oratoria. Aquí el procedimiento que hemos seguido varía: comentaremos los textos (traducidos) de cada autor y añadiremos las referencias completas, en griego, al final de cada apartado. Hemos adoptado este criterio porque las citas son en ocasiones muy extensas y daban la impresión de interrumpir en exceso el comentario a las mismas.

Nos centraremos especialmente en algunos pasajes de Platón y de Aristóteles, en el *Pluto* aristofánico y en los cínicos. En Platón por la referencia a la *Penía* y por la preocupación que le ocasionaba la existencia de la pobreza como factor de cambio social, evidente en algunas de sus obras. En el *Pluto* por lo que trasluce como cierre de una época y como retrato de la sociedad ateniense tras la experiencia devastadora de la Guerra del Peloponeso.

La apreciación de la pobreza que aparece en el período helenístico, junto con la subversión de los valores que supuso la escuela cínica nos han llevado a estudiar ambos fenómenos en un apéndice con el que esperamos completar esta visión que de la indigencia se tuvo en la Grecia antigua.

Las traducciones que aparecen sin entrecomillar son nuestras, en tanto que las restantes proceden en su mayoría de los textos publicados por la Editorial Gredos. En cada caso, se cita mediante nota a pie de página al traductor correspondiente.

I. Épica

Desde los textos homéricos la lengua griega dispone de términos para designar la indigencia y la mendicidad. El género literario de la épica permite un análisis sistemático del léxico con que Homero y Hesíodo se refirieron al problema de la pobreza. Vamos a abordarlo siguiendo el criterio clasificatorio ex puesto más arriba, recogiendo por orden alfabético los contextos en que los términos para designar la menesterosidad reflejan las situaciones de indigencia y mendicidad.

Homero

La naturaleza de los poemas homéricos no permite acceder a la personalidad del autor/autores de los mismos por la propia índole de este género literario. Si, como advierte H. Fränkel, “Homero” es un nombre personal y no un símbolo, parece probado que las dos epopeyas no tienen la misma autoría “porque la *Ilíada* y la *Odisea* difieren demasiado en lenguaje, estilo y pensamiento como para poder ser atribuidas a un mismo autor”²⁴². Por tanto, si bien a través de ambos poemas podemos vislumbrar un mundo heroico que hunde sus raíces muy atrás en el tiempo, no nos es posible aventurar casi nada acerca de la personalidad de quien lo describe.

Partiendo de la base de que “es el desvalimiento y la indigencia lo característico del hombre”²⁴³, presentamos a continuación los contextos en que intervienen términos recogidos en el repertorio léxico precedente. Las traducciones de los versos que ofrecemos entrecomilladas son la de J. M. Pabón para la *Odisea* (BBG, Madrid, 2000) y la de E. Crespo Güemes para la *Ilíada* (BBG, Madrid, 2000). Los textos sin entrecomillar son traducción nuestra.

Ἀγείρω

Se repite veintitrés veces con la acepción de “reunir /congregar” y “reclutar” (en *Il.* 11. 770). El ἀγύρτης como tal no aparece en Homero.

²⁴² H. Fränkel, *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*. Madrid, 1993, p. 25.

²⁴³ L. Gil, “La piedad y sus manifestaciones”, *Introducción a Homero*, Barcelona, 1984, p. 467.

Ἀγυρτάζω

...ἀλλ' ἄρα οἱ τό γε κέρδιον εἶσατο θυμῷ,
χρήματ' ἀγυρτάζειν πολλὴν ἐπὶ γαῖαν ἰόντι (*Od.* 19. 283-284)

“...mas juzgó preferible recorrer antes de ello otras tierras juntando tesoros”²⁴⁴.

Ἀεργίη

Aparece solamente en *Od.* 24. 251, sin referencia a nuestro trabajo.

Ἀεργός

Es lo que supone Telémaco que será Odiseo cuando lo ve en la casa del porquerizo, con su aspecto de mendigo.

...οὐ γὰρ ἀεργὸν ἀνέξομαι ὅς κεν ἐμῆς γε
χοίνικος ἄπτηται, καὶ τηλόθην εἰληλουθώς. (*Od.* 19. 27-28)

“...que no he de sufrir esté ocioso quien viene a mi casa a comer de mi pan, aunque llegue de lejos.”

Αἰδοῖος

Se aplica a diversas personas (a la esposa, en *Od.* 3. 451; a Menelao en *Il.* 10. 114; a la dispensera, en *Od.* 4. 55, p.e.) y también al mendigo:

ἦ τινά που δείσας ἐξαΐσιον ἦε καὶ ἄλλως
αἰδεῖται κατὰ δῶμα ; κακὸς δ' αἰδοῖος ἀλήτης. (*Od.* 17. 577-578)

“¿Por caso teme algún atropello? ¿O vergüenza le da que le vean el palacio cruzar? Mala cosa para un mendicante.”

Αἰδῶς

Nos interesa este sustantivo en *Od.* 17. 345-347:

δὸς τῷ ξείνῳ ταῦτα φέρων αὐτόν τε κέλευε
αἰτίζειν μάλα πάντας ἐποιχόμενον μνηστῆρας ·
αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι.

Dale estas cosas al huésped y exhórtale a que se aproxime a los pretendientes y sea insistente en sus peticiones: la vergüenza no es buena para un hombre que llega necesitado.

Casi idéntico es el siguiente contexto:

αἰδῶ δ' οὐκ ἀγαθὴν φησ' ἔμμεναι ἀνδρὶ προῖκτη (*Od.* 17. 352)
“No es bueno mostrar cortedad quien en súplica llega”

²⁴⁴ La traducción, entrecomillada, de la *Odisea* es la de J. M. Pabón, para la BBG, ed. de 2000. Los versos que aparecen sin entrecomillar responden a la nuestra.

Αἰτέω / αἰτίζω

Son los verbos que se utilizan de forma mayoritaria para la actividad propia del menestero, la de pedir, en los textos homéricos. Incluimos a continuación algunos ejemplos.

πτωχὸν ἔσω, μίσγεσθαι ἑάσομεν αἰτήσοντα (*Od.* 18. 49)
“(ningún otro) pobre que nos venga a pedir después de ello se admita en palacio”.

En *Od.* (17. 222, 228, 346, 502, y 558; 19. 273; 20. 178-9 y 181-2) el sujeto de la acción verbal es Odiseo durante su actuación como mendigo.

αἰτίζων ἀκόλους, οὐκ ἄορας οὐδὲ λέβητας (*Od.* 17. 222)
“aguardando los mendrugos de pan, no calderas, de cierto, ni espadas”

βούλεται αἰτίζων βόσκειν
ἦν γαστέρ’ ἄναλτον (*Od.* 17. 228)
quiere mendigando llenar su estómago insaciable

αἰτίζειν μάλα πάντας ἐποιχόμενον μνηστήρας (*Od.* 17. 346)
“pidiendo uno a uno a los muchos galanes...”

άνερας αἰτίζων · ἀχρημοσύνη γὰρ ἀνώγει (*Od.* 17. 502)
pidiendo a esos hombres comida: pues le instiga la indigencia.

...σῖτον δὲ καὶ αἰτίζων κατὰ δῆμον
γαστέρα βοσκήσεις ...(*Od.* 17. 558-559)
...mendigando pan por el pueblo tu estómago alimentarás...

Ἄκληρος

Lo aplica Aquiles a “cualquier labrador sin caudal” al que estaría dispuesto a servir (*Odisea* 11. 489).

άνδρι παρ’ ἀκλήρῳ ὃ μὴ βίσιος πολὺς εἶη,
(El contexto completo y la traducción los ofrecemos más abajo, cf. θητεύω)

Ἀκτῆμων

Lo utiliza Homero en dos versos idénticos (*Ilíada* 9. 126 y 268):

οὐδέ κεν ἀκτῆμων ἐριτίμοιο χρυσοῖο
“...ni se quedaría sin adquirir muy preciado oro”²⁴⁵

Ἀλάομαι

Siempre expresa la acción de errar, de estar coartado por la necesidad. Sólo se utiliza en la *Odisea* (2. 370; 3. 72 y 313; 9. 253; 11. 167; 12. 284; 13. 333; 14.

²⁴⁵ La traducción, entrecomillada, de la *Ilíada* es la de Emilio Crespo Güemes para la BBG, ed. de 2000. Los versos que aparecen sin entrecomillar responden a la nuestra.

122; 15. 10 y 276; 17. 245; 20. 206 y 340, y 21. 327). Recogemos algunos de estos versos.

ἤ τι κατὰ πρῆξιν ἢ μαψιδίως ἀλάλησθε (*Od.* 3. 72)
“¿Viajáis por negocio o quizá a la ventura...?”

ἀσπασίως γάρ κ' ἄλλος ἀνὴρ ἀλαλήμενος ἐλθὼν
ἴετ' ἐνὶ μεγάροις ιδέειν παῖδάς τ' ἄλοχόν τε (*Od.* 13. 333-334)
“Cualquier otro varón que errabundo tuviera este gozo del regreso,
corriera al hogar para ver a los suyos.”

τοιιάδε λαίφε' ἔχοντα κατ' ἀνθρώπους ἀλάλησθαι (*Od.* 20. 206)
“...vagabundo y vistiendo otros tales harapos...”

Ἄλη

El andar errante de forma permanente, aparece como sinónimo de mendicación en la *Odisea*. Circe es la primera que lo utiliza para recordar a los camaradas de Odiseo las fatigas pasadas.

αἰὲν ἄλης χαλεπῆς μεμνημένοι · (*Od.* 10. 464)
recordando siempre el penoso vagabundeo

Más adelante Odiseo vuelve a emplearlo en dos ocasiones.

αἶθ' οὕτως, Εὐμαιε, φίλος Διὶ πατρὶ γένοιο
ὥς ἐμοί, ὅττι μ' ἔπαυσας ἄλης καὶ οἰζύος αἰνῆς...
...ὅν τιν' ἴκηται ἄλη καὶ πῆμα καὶ ἄλγος. (*Od.* 15. 341-342 y 345)

¡Ojalá, buen Eumeo, fueras querido por Zeus padre como por mí, porque pusiste fin a mi duro vagar y la pena en que vivo!...(el vientre maldito) nos lleva a sufrir vagabundeo, dolor y también pesadumbre...

ἦ ἤδη μοι ὄλεσσαν ἄλη τ' ἀκομιστή τε. (*Od.* 21. 284)
“...puso fin a todo mi vida errabunda y la falta de cuidados.”

Ἀλήϊος

Aparece en dos versos idénticos (*Il.* 9. 125 y 267)

οὐ κεν ἀλήϊος εἶη ἀνὴρ ὃ τόσσα γένοιτο
“No carecería de recompensa el hombre que tuviera tantos bienes...”

Ἀλήμων y ἀλήτης

Son términos que se emplean como sinónimos. El primero de ellos es una variante de la familia léxica usada en los poemas para designar al menestero. Chantraine añade que ἀλήμων se asocia a πτωχός.

...ἢ οὐχ ἄλλῃς ἡμῖν ἀλήμονές εἰσι καὶ ἄλλοι (Od. 17. 376)
...no tenemos aquí vagabundos bastantes y también vienen ajenos...?

τοιούτοι πτωχοὶ καὶ ἀλήμονες ἄνδρες ἔασι (Od. 19. 74)
“...la fatal condición de los pobres y errantes.”

Ἀλητεύω

Formado sobre ἀλήτης, viene a ser sinónimo de ἐπαλάομαι. Su uso es menos frecuente (Od. 12. 330; 14. 126; 16. 101; 17. 501; 18. 114 y 22 291).

καὶ δὴ ἄγρην ἐφέπεσκον ἀλητεύοντες ἀνάγκη (Od. 12. 330)
“...la penuria los forzaba a cazar errabundos...”

ὅς δέ κ' ἀλητεύων Ἰθάκης ἐς δῆμον ἵκηται (Od. 14. 126)
“...y el que en Itaca aborda, a mi dueña...”

...ἢ πάϊς ἐξ Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἥε καὶ αὐτὸς
ἔλθοι ἀλητεύων (Od. 16. 100-101)
“yo el nacido de Ulises, el héroe intachable, o él mismo que vagando
llegase a estas tierras”

ξεῖνός τις δύστηνος ἀλητεύει κατὰ δῶμα (Od. 17. 501)
“...iba un huésped infeliz dando vueltas allá por la sala...”

ὅς τοῦτον τὸν ἀναλτον ἀλητεύειν ἀπέπαυσας (Od. 18. 114)
“fin has puesto al continuo vagar del mendigo insaciable...”

ἀντιθέω Ὀδυσῆϊ δόμον κάτ' ἀλητεύοντι (Od. 22. 291)
“...a Ulises mandaste al ir él mendigando en su casa.”

Ἀλήτης

El pordiosero errante es mencionado así doce veces en la *Odisea*. Al propio Odiseo se le cita con este término en tres ocasiones.

Ἀντίνο', οὐ μὲν κάλ' ἔβαλες δύστηνον ἀλήτην (Od. 17. 483)
“Mal has hecho, oh Antínoo, en herir a ese pobre errabundo”

... τί τοῦτ' ἐνόησεν ἀλήτης; (Od. 17. 576)
¿Qué cosa piensa el mendigo?

...κακὸς δ' αἰδοῖος ἀλήτης (Od. 17. 578)
“Mala cosa para un mendicante.”

También Iro, a pesar de que reside en Ítaca de manera permanente recibe este apelativo (18. 18, 25, 333 y 393). De manera genérica se habla de los vagabundos/mendigos como *aletai*.

ἀλλ' ἄλλως κομιδῆς κεχρημένοι ἄνδρες ἀλήται
ψεύδοντ' (Od. 14. 124)
“Esos hombres errantes y faltos de todo llegan siempre contando embusteras historias.”

ὄλβιος ἀφνειὸν καὶ πολλάκι δόσκον ἀλήτη (Od. 17. 420 y 19. 76)
“...fui rico en hacienda y ofrendé muchas veces mis dones al pobre errabundo...”

οἷον μὲν τινα τοῦτον ἔχεις ἐπίμαστον ἀλήτην (Od. 20. 377)
“Tal aquel que ya tienes, mendigo errabundo y ansioso.”

νωμᾷ ἔνθα καὶ ἔνθα κακῶν ἔμπαιος ἀλήτης (Od. 21. 400)
“...mueve en sus manos, a este lado y a aquél, el mendigo curtido en desgracias”

Ἀμφιπένομαι

Es un compuesto que aparece seis veces en la *Ilíada* con el significado de “ocuparse de, atender, cuidarse de, curar” y cuyos sujetos son tanto seres humanos como animales. Se reitera en contextos de lesiones y heridas, como veremos a continuación. En 4. 220 leemos: ἀμφεπένοντο βοὴν ἀγαθὸν Μενέλαον. Menelao ha sido alcanzado y Macaón, alertado por Taltibio, y ayudado sin duda por otros guerreros, procede a curarlo. En 13. 656 son los paflagonios quienes cuidan al hijo de su rey, Harpalión, herido mortalmente en el muslo por una flecha de Meríones:

τὸν μὲν Παφλαγόνες μεγαλήτορες ἀμφεπένοντο
le cuidaban los magnánimos paflagonios

En otro episodio de esta índole, en 16. 28, reaparece este verbo:

τοὺς μὲν τ' ἱητροὶ πολυφάρμακοι ἀμφιπέπονται
Los atienden unos médicos hábiles en remedios

Los lesionados son Diomedes, Odiseo, Agamenón y Eurípilo, y es Patroclo, quien se lo refiere a Aquiles. Sin embargo, con los otros significados que señalamos arriba, tenemos en 19. 278:

δῶρα δὲ Μυρμιδόνες μεγαλήτορες ἀμφεπένοντο,
“los magnánimos mirmidones se ocuparon de los obsequios”²⁴⁶.

En 21. 203 y en 23. 184 el verbo tiene como sujetos a distintos animales y los contextos nada tienen que ver con nuestro tema. En la *Odisea* se repite en dos ocasiones. En 15. 467 la acepción es la de “cuidar” y en 19. 455, “curar”.

Ἀμφιπονέομαι

Tanto en *Ilíada* 23. 681, como en *Odisea* 20. 307, se utiliza con el sentido de “atender/cuidar”.

Ἀνάγκη

Empleada por Homero cuarenta veces, está relacionada directamente con la pobreza, por ejemplo, cuando Héctor traza el sombrío destino de Andrómaca.

καὶ κεν ὕδωρ φορέοις Μεσσηΐδος ἢ Ὑπερείης
πόλλ’ ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ’ ἐπικείσεται ἀνάγκη · (*Il.* 6. 457-458)

y acaso traigas agua de la fuente Meseide o de la Hiperea
obligada a muchas penas, y quizá te acose la terrible necesidad.

También en otros casos alude a la situación del mendigo.

οὐ γάρ τι στυγερῇ ἐπὶ γαστέρι κύντερον ἄλλο
ἔπλετο, ἢ τ’ ἐκέλευσεν ἔο μνήσασθαι ἀνάγκη (*Od.* 7. 216-217)

“pues no hay nada de cierto más perro que el vientre maldito que a la fuerza nos hace pensemos en él...”

En 12 330 y siguientes se culpa a la penuria de forzar a los camaradas de Odiseo a comer lo que pescan o cazan.

Ἀνάεδνος,

En las tres ocasiones en que se repite se refiere siempre a jóvenes sin dote (*Ilíada* 9. 146 y 288; 13. 366).

Ἀναιδής

Este calificativo aplicado a mendigos, aparece solamente una vez en los poemas.

ὥς τις θαρσαλέος καὶ ἀναιδής ἐσσι προίκτης (*Od.* 17. 449)
“Pordiosero no vi tan osado e impúdico.”

²⁴⁶ Homero. *Ilíada*. Trad. Emilio Crespo Güemes, BCG, 1991.

Ἄναλτος

Se refiere, asimismo, al hambre, al vientre nunca saciado de los mendigos. Se reitera, en la *Odisea*, en tres ocasiones. En 17. 226-228 se trata de la opinión que Odiseo le merece al boyero Eumeo. En 18. 114 es Iro el que recibe esta calificación. En 18. 360-364 habla Eurímaco, mofándose de Odiseo.

“ἀλλ’ ἐπεὶ οὖν δὴ ἔργα κάκ’ ἔμμαθεν, οὐκ ἐθελήσει
ἔργον ἐποίχεσθαι, ἀλλὰ πτώσων κατὰ δῆμον
βούλεται αἰτίζων βόσκειν ἦν γαστέρ’ ἀναλτον”. (*Od.* 17. 226-228)

Pero puesto que malas artes aprendió no querrá emprender un trabajo, sino que, mendigando por el pueblo, desea pedir para llenar su vientre insaciable

Ζεύς τοι δοίη, ξεῖνε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι
ὅττι μάλιστ’ ἐθέλεις καὶ τοι φίλον ἔπλετο θυμῷ,
ὅς τοῦτον τὸν ἀναλτον ἀλητεύειν ἀπέπαυσας
ἐν δῆμῳ. (*Od.* 18. 112-115).

“Déte Zeus, forastero, y las otras deidades eternas lo que tú más anheles y sea más querido a tu alma; fin has puesto al continuo vagar del mendigo insaciable que explotaba el país...”

ἐνθα κ’ ἐγὼ σῖτον μὲν ἐπηετανὸν παρέχοιμι,
εἵματα δ’ ἀμφιέσαιμι ποσὶν θ’ ὑποδήματα δοίην.
ἀλλ’ ἐπεὶ οὖν δὴ ἔργα κάκ’ ἔμμαθες, οὐκ ἐθελήσεις
ἔργον ἐποίχεσθαι, ἀλλὰ πτώσσειν κατὰ δῆμον
βούλει, ὅφρ’ ἂν ἔχῃς βόσκειν σὴν γαστέρ’ ἀναλτον. (*Od.* 18. 360-364)

“Trigo te daría para el año yo allá más las prendas de ropa que vestir y sandalias que atar a los pies, mas sabiendo solamente de viles oficios no habrás de aplicarte al trabajo; querrás mejor que ello pedir por el pueblo y buscar de este modo alimento a tu vientre insaciable.”

Ἄνιηρός

Se repite en dos ocasiones en la *Odisea* para referirse a los mendigos. En 17. 220 y 377 la coincidencia es absoluta, salvo por el número gramatical:

πτωχὸν ἀνιηρόν, δαιτῶν ἀπολυμαντήρα ;
“...a ese pobre asqueante, aguador de festines...”

πτωχοὶ ἀνιεροί, δαιτῶν ἀπολυμαντήρες ;
“angustiosos mendigos que vengan a aguar los banquetes”.

Ἀπολυμαντήρ (*cf.* ἀνιηρός).

Ἄποτμος

Como tal aparece una sola vez en los poemas. Pero Homero crea el superlativo, ἀποτμότατος (*Od.* 1. 219) y el compuesto πανάποτμος (*Od.* 1. 219).

αὐτὰρ ὃ γ' ὥς τις πάμπαν οἷζυρὸς ἄποτμος,
οὐκ ἔθελ' ἐν λέκτροισι καὶ ἐν ῥήγεσσι καθεύδειν, (*Od.* 20. 140)

“Y él mismo, cual varón miserable y de mala ventura,
negóse a dormir abrigado en un lecho...”

Ἀχρημοσύνη

Sólo en una ocasión se vale Homero de ella, en *Od.* 17. 501-502:

ξεῖνός τις δύστηνος ἀλητεύει κατὰ δῶμα
ἀνέρας αἰτίζων · ἀχρημοσύνη γὰρ ἀνώγει ·

“iba un huésped infeliz dando vueltas allá por la sala y pidiendo de esos hombres comida: movíale su propia indigencia.”

Γαστήρ

Como “hambre” o sede de la misma es un término muy utilizado en la *Odissea* y viene calificado con epítetos variados y significativos. Los versos homéricos describen por medio de uno y otros diversas actitudes y comportamientos de los mendigos:

πλαγκτοσύνης δ' οὐκ ἔστι κακώτερον ἄλλο βροτοῖσιν
ἄλλ' ἔνεκ' οὐλομένης γαστρὸς κακὰ κήδε' ἔχουσιν
[ἀνέρες, ὃν τιν' ἵκηται ἄλη καὶ πῆμα καὶ ἄλγος] . (*Od.* 15. 343-5)

“No hay mal como este de andar vagabundo para el hombre mortal;
pero el vientre maldito nos fuerza a sufrir tantas cosas, dolor,
mendiguez, pesadumbres...”

Od. 17. 228 (Cf. Ἄναλτος)

γαστέρα δ' οὗ πως ἔστιν ἀποκρύψαι μεμαυῖαν (*Od.* 17. 286)
“pero a un vientre que grita su hambre no puedes callarlo”

αὐτὰρ ἐμ' Ἀντίνοος βάλε γαστέρος εἵνεκα λυγρῆς (*Od.* 17. 473)
“mas Antínoo me ha herido por causa del vientre funesto”

...σίτον δὲ καὶ αἰτίζων κατὰ δῆμον
γαστέρα βοσκήσεις ... (*Od.* 17. 558-559)
“...el pan lo podrás conseguir mendigando por el pueblo y el vientre hartarás...”

...μετὰ δ' ἔπρεπε γαστέρι μάργη/ ἀζηχὲς φαγέμεν καὶ πιέμεν
(*Od.* 18. 2-3)

“...de vientre insaciable devoraba y bebía sin medida.”

...ἀλλά με γαστήρ/ ὀτρύνει κακοεργός... (*Od.* 18. 53-54)

“el vientre maldito me constriñe, no obstante...”

...βούλει, ὄφρ' ἄν ἔχης βόσκειν σὴν γαστέρ' ἀναλτον (*Od.* 18. 364)

“querrás... buscar de ese modo alimento a tu vientre insaciable”

οὐδ' ἄν μοι τὴν γαστέρ' ὀνειδίζων ἀγορεύεις (*Od.* 18. 380)

“y no más de mi vientre hablarías con voces de ultraje.”

Δειλός

No tiene en Homero una connotación específica para designar a los pobres o mendigos. En los diez y ocho versos de ambas epopeyas que repiten el término éste se aplica en cinco a Patroclo, ya muerto, con el sentido de “miserable”, en *Ilíada* 17. 670, 23. 65, 105 y 221. Igual significado tiene en 22. 31 y 76; en 23. 223 y 24. 525, referido en estos casos a los mortales en general. Como “cobarde” se usa en *Ilíada* 1. 293 y 13. 278. Y como “desdichado” aparece en *Ilíada* 11. 816, 17. 38 y *Odisea* 5. 299.

Δέκτης

Equivale a mendigo en *Od.* 4. 247-248:

ἄλλω δ' αὐτὸν φωτὶ κατακρύπτειν ἥϊσκε/ δέκτη

“... (Su engaño) le llevó a parecer un mendigo cualquiera...”

Δῆμος

Nos interesa sólo en *Ilíada* 2. 198, en el episodio que enfrentará a Odiseo con Tersites, pues presenta la figura del héroe contrapuesta a la del resto del ejército de los Atridas:

Ὅν δ' αὖ δῆμου τ' ἄνδρα ἴδοι βοῶντά τ' ἐφεύροι

“Mas al hombre del pueblo que veía y encontraba gritando...”

Utiliza Homero el compuesto δημοβόρος (“rey devorador del pueblo”) aplicándolo a Agamenón en *Ilíada* 1. 231.

Ἐλεαίρω

Lo encontramos en ocho versos, aunque en pocas de éstos se refiere de forma explícita a menesterosos o mendigos. Recogemos unos ejemplos en los que se combina una serie de términos relativos a nuestro tema de investigación: Odiseo, casi aniquilado por el mar, llega a la desembocadura de un río y formula esta súplica: *Od.* 5. 445-450:

Κλυθή, ἄναξ, ὅτις ἐσσί· πολὺλλιστον δέ σ' ἰκάνω
 φεύγων ἐκ πόντοιο Ποσειδάωνος ἐνιπὰς.
 αἰδοῖος μὲν τ' ἐστὶ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν
 ἀνδρῶν ὅς τις ἵκηται ἀλώμενος, ὥς καὶ ἐγὼ νῦν
 σὸν τε ῥόον σά τε γούναθ' ἰκάνω πολλὰ μογήσας.
 ἀλλ' ἐλέαιρε, ἄναξ· ἰκέτης δέ τοι εὖχομαι εἶναι. (Od. 5. 445-450)

“¡Oye, oh rey, quienquiera que fueres! Tras largas plegarias a ti llego escapando del mar y esquivando el acoso de su dios Posidón; de las mismas deidades eternas el respeto merece el varón que a ellas llega cual llego yo errabundo a tus fluidas rodillas con mil sufrimientos; ten, ¡oh rey!, compasión, pues de ti me nombré suplicante.”

El porquerizo Eumeo evidencia compasión hacia Odiseo por respeto a Zeus en *Od.* 14. 388-389:

οὐ γὰρ τοῦνεκ' ἐγὼ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω,
 ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας αὐτόν τ' ἐλεαίρων.

“si yo te dí amparo y te cuido, es tan sólo por respeto a Zeus Hospital y piedad de ti mismo”.

Ἔλεος

Aparece una sola vez, en *Il.* 9. 44, referido a Aquiles. En ambos poemas se emplean los adjetivos ἐλεεινός (siete veces en la *Ilíada* y cuatro en la *Odisea*) y ἐλεήμων, utilizado en una ocasión fuera de estos contextos. En *Od.* 17. 365-367 vemos a Odiseo mendigo pidiendo a los pretendientes:

βῆ δ' ἵμεν αἰτήσων ἐνδέξια φῶτα ἕκαστον
 πάντοσε χεῖρ' ὀρέγων, ὥς εἰ πτωχὸς πάλαι εἶη.
 οἱ δ' ἐλεαίροντες δίδοσαν...

“Empezó por el lado derecho y pidió a cada hombre extendiendo la mano; dijérase un ducho mendigo. Por piedad daban ellos...”

Ἐπαλάομαι

Este compuesto aparece cuatro veces, de las que nos interesan dos, en las que tiene un significado muy parecido (*Od.* 4. 81- 83):

...ἦ γὰρ πολλὰ παθὼν καὶ πόλλ' ἐπαληθείς
 ἡγαγόμεν ἐν νηυσὶ καὶ ὀγδοάτῳ ἔτει ἦλθον·
 Κύπρον Φοινίκην τε καὶ Αἰγυπτίους ἐπαληθείς

“De cierto yo sé que sufrí grandemente, que he pasado ocho años errante en mis naves, llevado ya a las costas de Chipre y Fenicia, ya a tierras de egipcios”

Ἐπιστάτης designa al mendigo en *Odisea* 17. 455:

οὐ σύ γ' ἂν ἐξ οἴκου σῶ ἐπιστάτῃ οὐδ' ἄλλα δοίης
“no darías de lo tuyo ni sal que a pedirte vinieran.”

Ἐριθος se repite en *Ilíada* 18. 550 y 560.

Ἐν δ' ἐτίθει τέμενος βασιλῆϊον · ἔνθα δ' ἔριθοι
ἡμῶν ὀξείας δρεπάνας ἐν χερσὶν ἔχοντες. (*Il.* 18. 550)

“Representó también un dominio real. En él había jornaleros que segaban con afiladas hoces en las manos”.

...αἱ δὲ γυναῖκες

δεῖπνον ἐρίθοισιν λεύκ' ἄλφιτα πολλὰ πάλυνον. (*Il.* 18. 559)

“... y las mujeres copiosa harina blanca espolvoreaban para la comida de los jornaleros”.

Θαρσαλέος/ θαρσαλέως

Este adjetivo y su adverbio correspondiente nos interesan en tres contextos de la *Odisea*. El primero aparece una vez, y dos el segundo:

“Τίς δαίμων τόδε πῆμα προσήγαγε, δαιτὸς ἀνίην ;
στῆθ' οὕτως ἐς μέσσον, ἐμῆς ἀπάνευθε τραπέζης,
μὴ τάχα πικρὴν Αἴγυπτον καὶ Κύπρον ἴκηαι ·
ὥς τις θαρσαλέος καὶ ἀναιδής ἐσσι προΐκτης. (*Od.* 17. 446-449)

“¿Qué deidad esta peste nos trajo a amargar el banquete?
Apartadlo en mitad de la sala y que deje mi mesa, no conozca otra vez
las desgracias de Chipre y Egipto. Pordiosero no vi tan osado e
impúdico...”

Es Antínoo quien se refiere en estos términos tan ofensivos a Odiseo. Algo más adelante la sirvienta Melanto lo increpa utilizando la forma adverbial:

Ξεῖνε τάλαν, σύ γέ τις φρένας ἐκπεπαταγμένος ἐσσί,
οὐδ' ἐθέλεις εὖδιν χαλκῆϊον ἐς δόμον ἐλθών,
ἦέ που ἐς λέσχην, ἀλλ' ἐνθάδε πόλλ' ἀγορεύεις,
θαρσαλέως πολλοῖσι μετ' ἀνδράσιν, οὐδέ τι θυμῷ
ταρβεῖς... (*Od.* 18. 327-331)

“Miserable extranjero, estás mal de mollera: no quieres ir la noche a pasar al calor de la fragua ni buscas el albergue común, mas te quedas aquí perorando entre tantos varones, procaz, sin sentir la más leve desazón...”

Por último, otro de los pretendientes, Eurímaco, se dirige al supuesto mendigo con versos casi idénticos.

ἄ δεῖλ', ἦ τάχα τοι τελέω κακὸν, οἷ' ἀγορεύεις
θαρσαλέως πολλοῖσι μετ' ἀνδράσιν, οὐδέ τι θυμῷ
ταρβείς... (Od. 18. 389-391)

“¡Miserable! Bien pronto me vas a pagar lo que has dicho entre tantos varones, procaz, sin sentir la más leve desazón”

Θής

Los denominados genéricamente θήτες se asoman a la literatura griega en la *Odisea*, junto a los esclavos:

...Ἰθάκης ἐξαίρετοι, ἦ ἐοὶ αὐτοῦ/ θήτες τε δμῶες τε ; (Od. 4. 643-644)
“¿Tomólos en Ítaca? ¿Acaso fue con propios sirvientes y esclavos?”

Θητεύω

Se utiliza en ambos poemas, como se muestra en los siguientes contextos:

παρ Διὸς ἐλθόντες θητεύσαμεν εἰς ἐνιαυτὸν
μισθῷ ἔπι ῥητῷ · (Ilíada 21. 444-445)

“alquilamos nuestros servicios a instancias de Zeus para un año por un salario convenido”.

βουλοίμην κ' ἐπάουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ὃ μὴ βίωτος πολὺς εἴη,
ἦ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν. (Od. 11. 489-491)

“que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despesa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron.”

ξεῖν', ἦ ἄρ κ' ἐθέλοις θητευέμεν, εἴ σ' ἀνελοίμην,
ἀγροῦ ἐπ' ἐσχατῆς –μισθὸς δέ τοι ἄρκιος ἔσται-
αἵμασιός τε λέγων καὶ δένδρεα μακρὰ φυτεύων; (Od. 18. 357-359)

“Forastero, si yo te admitiera, ¿vendrías a servirme a una finca lejana – la paga estaría bien segura- en cogida de espinos y planta de árboles?”

Ίκετεύω

En la *Ilíada* (16. 574) se refiere a Epigeo, un mirmidón que asesinó a un primo y tuvo que ir como suplicante a casa de Peleo y Tetis:

ἐς Πηλῆϊ' ἰκέτευσε καὶ ἐς Θέτιν ἀργυρόπεζαν

“había ido suplicante a casa de Peleo y Tetis, de argénteos pies.”

El hecho también se repite en el caso de Teoclímeno (*Od.*15. 276-277), quien pide amparo a Telémaco tras vagar como fugitivo y expatriado:

φεύγω, ἐπεὶ νύ μοι αἴσα κατ’ ἀνθρώπους ἀλάλησθαι.
ἀλλά με νηὸς ἔφεσσαι, ἐπεὶ σε φυγῶν ἰκέτευσα.

“...aquí vine fugitivo, delante de ellos, vagar es mi sino. Dame, pues, acogida en tu barco, que a tí suplicante y expatriado llegué.”

En *Odisea* (7. 292 y 17. 573) el héroe utiliza el verbo ἰκετεύω para dirigirse a Nausícaa y Eumeo, respectivamente. Recogemos más abajo (ver φεύγω) los versos que relatan el episodio de Teoclímeno, donde aparece ἰκετεύω en un contexto de exilio.

Ἰκέτης

Se repite once veces en los poemas. En *Ilíada* 21. 74-75 Licaón suplica a Aquiles por su vida y en 24. 570 el Pelida llama así al anciano Príamo:

μή σε, γέρον, οὐδ’ αὐτὸν ἐνὶ κλισίῃσιν ἐάσω
καὶ ἰκέτην περ ἐόντα, Διὸς δ’ ἀλίτῳμαι ἐφετμάς.

“...no sea que yo, anciano, no te deje en las tiendas tal cual, aunque seas un suplicante, y que de Zeus viole los mandatos.”

En la *Odisea*, es un término bastante, utilizado (en once ocasiones). Siempre se aplica a Odiseo.

ἀλλ’ ἐλέαιρε, ἄναξ · ἰκέτης δέ τοι εὖχομαι εἶναι (*Od.* 5. 450)
“...ten, ¡oh rey!, compasión, pues de ti me nombré suplicante.”

ὣν ἐπέοιχ’ ἰκέτην ταλαπείριον ἀντιάσαντα (*Od.* 6. 193)
“...cuanto debe alcanzar el que arriba infeliz suplicante.”

σπείσομεν, ὅς θ’ ἰκέτησιν ἅμ’ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ. (*Od.* 7. 18)
“(a Zeus) libemos, que se goza en el rayo y da escolta al que en súplica viene.”

ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνός θ’ ἰκέτης τε τέτυκται (*Od.* 8. 546)
“suplicantes y huéspedes son a manera de hermanos.”

...ἰκέται δέ τοι εἶμεν.
Ζεὺς δ’ ἐπιτιμήτωρ ἰκετῶν τε ξείνων τε (*Od.* 9. 269-270)

“... en ruego venimos al que en súplica llega y al huésped, amparo y venganza presta Zeus Hospital.”

Y en los diversos episodios desde que llega a Ítaca hasta el final del relato (14. 511; 16. 67 y 422; 19. 134). En todos los casos la situación del héroe es precaria, de indefensión manifiesta y así lo perciben el Cíclope (9. 269-270), Nausícaa (6. 193), Equeneo (7. 165), Alcínoo (7. 181 y 8. 546), Eumeo (14. 511; 16. 67) y Penélope (16. 422 y 19. 134). Odiseo cuenta a Alcínoo (*Od.* 7. 292) cómo se constituyó en suplicante de Nausícaa, algo que corrobora el rey (7. 301), y más tarde reitera su condición al hablar con Eumeo:

...εἴματα γάρ τοι

λύγρ' ἔχω · οἶσθα καὶ αὐτός, ἐπεὶ σε πρῶθ' ἰκέτευσα. (*Od.* 17. 572-573)

“...mis ropas, lo sabes, pues a ti te he pedido el primero, no son más que harapos.”

Ἰκετήσιος

Referido a Zeus y con la acepción de protector de suplicantes y pobres, aparece una sola vez:

...Ζεὺς σφεας τίσαιτο ἰκετήσιος (*Odisea* 13. 213)

“...castíguelos Zeus, que a los pobres suplicantes protege”.

Κακός

Es el calificativo que Melantio aplica a Odiseo, disfrazado de mendigo, y a Eumeo:

νῦν μὲν δὴ μάλα πάγχυ κακὸς κακὸν ἡγηλάζει, (*Od.* 17. 217)

“Razón es que el villano conduzca al villano...”

Odiseo adjudica el adjetivo κακοεργός al vientre / hambre:

...ἀλλὰ με γαστήρ / ὀτρύνει κακοεργός (*Od.* 18. 54-55)

“... el vientre maldito / me constriñe...”

Κακότης

Aparece veinticinco veces, pero sólo en *Ilíada* 11. 382 puede entenderse por “miseria” en un sentido lato. Alejandro acaba de herir con una flecha a Diomedes en la planta del pie derecho, y el troyano se alegra de su acción exclamando:

βέβληαι, οὐδ' ἄλιον βέλος ἔκφυγεν · ὥς ὄφελόν τοι

νείατον ἐς κενεῶνα βαλὼν ἐκ θυμὸν ἐλέσθαι.

οὕτω κεν καὶ Τρῶες ἀνέπνευσαν κακότητος.

“¡Estás herido; mi dardo no escapó en vano! ¡Ojalá hubiera acertado en lo más bajo del ijar y te hubiera quitado la vida! Así habrían cobrado aliento de su miseria los troyanos...”²⁴⁷

En los demás contextos hay que interpretarla como “desgracia” (*Od.* 8. 182; 17. 364; 17. 517; 19. 360; 20. 203; 23. 238); “mal/males” (*Od.* 3. 175; 5. 379 y 397; 17. 318; *Il.* 10. 71 y 15. 721), “daño” (*Od.* 16. 364), “dolores” (*Od.* 13. 321); desastre / ruina” (*Il.* 12. 332 y *Od.* 10. 129/ *Od.* 5. 167), “desdicha” (*Od.* 5. 290); “desidias” (*Il.* 13. 108), “muerte” (*Od.* 5. 414) y “cobardía/ villanía” en *Il.* 2. 368 y 3. 366.

Λέσχη

Este sustantivo nos interesa en *Od.* 18. 328:

οὐδ' ἐθέλεις εὖδεν χαλκήϊον ἐς δόμον ἐλθών,
ἦέ που ἐς λέσχην, ἀλλ' ἐνθάδε πόλλ' ἀγορεύεις

ni quieres dormir yendo a la fragua o al albergue, sino que aquí muchas cosas declaras

Λευγαλέος

Emerge quince veces en los poemas homéricos, siempre con acepciones negativas. Sustantivado como “desastre/desgracia” aparece en *Il.* 13. 723, en *Od.* 2. 61, 15. 399 y 20. 203. En su función adjetiva acompaña a la muerte en *Il.* 21. 281, *Od.* 5. 312 y 15. 359. También se asocia al combate y/o la guerra en *Il.* 14. 387. En *Odisea* 16. 273, 17. 202, 337 y 24. 157 un verso formular adjudica λευγαλέος al mendigo:

πτωχῷ λευγαλέῳ ἐναλίγκιον ἦδ' ἐ γέροντι
“recobrada mi figura de anciano, de triste mendigo.”

Λίσσομαι

Se repite en contextos muy variados. Nos interesa en *Od.* 6. 141-146, cuando Odiseo se dirige a Nausícaa. En 8. 30 Alcínoo arenga a los feacios a fin de exhortarles a auxiliar al suplicante; y en 8. 156-157 es Odiseo el que se dirige a éstos cuando lo invitan a participar en los juegos.

...ὁ δὲ μερμήριξεν Ὀδυσσεύς,
ἦ γούνων λίσσοιτο λαβὼν εὐώπιδα κούρην,
ἦ αὖτως ἐπέεσσιν ἀποσταδὰ μελιχίοισι
λίσσοιτ', εἰ δείξειε πόλιν καὶ εἵματα δοίη.
ὥς ἄρα οἱ φρονέοντι δοάσσατο κέρδιον εἶναι,
λίσσεσθαι ἐπέεσσιν ἀποσταδὰ μελιχίοισι
Od. 6. 141-146

²⁴⁷ *Ilíada*. Trad. de E. Crespo Güemes. Madrid, BBG. 2000.

“...y Ulises dudaba

“... si llegarse a la hermosa muchacha y coger sus rodillas suplicante o de allí donde estaba con dulces razones inducirle a mostrarle el país y ofrecerle vestidos. Meditando entre si parecióle mejor suplicarle allí mismo, de lejos, con frases de halago...”

πομπήν δ' ὀτρύνει, καὶ λίσσεται ἔμπεδον εἶναι, (*Od.* 8. 30)
“...nos pide socorro en su ruta...”

νῦν δὲ μεθ' ὑμετέρῃ ἀγορῇ νόστοιο χατίζων
ἦμαι, λίσσομενος βασιλῆά τε πάντα τε δῆμον (*Od.* 8. 156-157)

“y héme ahora en mitad de vosotros buscando el regreso a mi hogar que del rey he pedido y del pueblo este todo.”

Μαίωμα

El participio μεμαῖα aparece, por ejemplo, en *Od.* 17. 286, aplicado al “vientre” para ilustrar el hambre de los mendigos:

γαστέρα δ' οὐ πως ἔστιν ἀποκρύψαι μεμαῖαν
“Pero a un vientre que grita su hambre no puedes callarlo”

Μολοβρός

Se repite dos veces en la *Odisea*, y en ambas se aplica al héroe disfrazado de mendigo. Melantio increpa a Eumeo, que conduce a su rey camino del palacio:

νῦν μὲν δὴ μάλα πάγχυ κακὸς κακὸν ἡγηλάζει,
ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον.
πῇ δὴ τόνδε μολοβρὸν ἄγεις, ἀμέγαρτε συβῶτα. (*Od.* 17. 217-219)

“Razón es que el villano conduzca al villano, que siempre junta un dios al igual con aquel que le iguala: ¿hacia dónde llevas tú a semejante gorrón, oh gentil porquerizo...?”

Con estas palabras (*Od.* 18. 26) el verdadero mendigo, Iro, se enfrenta a Odiseo:

ὦ πόποι, ὡς ὁ μολοβρὸς ἐπιτροχάδην ἀγορεύει
“¡Ay de mi! ¿quién diría a este gorrón tan ligero de lengua?”

Οἷζυρός

Es un epíteto que recibe Odiseo por boca de su hijo.

...ὥς τις πάμπαν οἷζυρός καὶ ἄποτμος (*Od.* 20. 140)
“... cual varón miserable y de mala ventura...”

Οἰζύς

Este sustantivo se reitera en numerosas ocasiones en ambas epopeyas. Las acepciones más frecuentes son “pena, pesadumbre, desgracia, infortunio, dolor”. En *Ilíada* 14. 480 y en *Odisea* 8. 529 se asocia al πόνος, mientras que en *Ilíada* 15. 365 lo hace a κάματος. Mediante un símil se describe el dolor de Odiseo al compararlo con el de la esposa que se aferra al cuerpo del guerrero moribundo, antes de ser arrastrada a la esclavitud por lo vencedores.

...οἱ δέ τ' ὀπισθε
κόπτοντες δούρεσσι μετάφρενον ἠδὲ καὶ ὤμους
εἴρερον εἰσανάγουσι, πόνον τ' ἐχέμεν καὶ οἰζύν (*Odisea* 8. 527-529)

“...la hueste contraria la golpea por detrás con las lanzas los hombros y, al cabo, se la lleva cautiva a vivir en miseria y dolor.”

Añadimos ahora otro pasaje (*Odisea* 15. 341-342), en el que el Tídida le dice a Eumeo:

αἴθ' οὕτως, Εὐμαιε, φίλος Διὶ πατρὶ γένοιο
ὡς ἐμοί, ὅττι μ' ἔπαυσας ἄλης καὶ οἰζύος αἰνῆς.

“Ojalá, buen Eumeo, te hicieras querer de Zeus padre cual de mí, que has cortado mi duro vagar y la pena”.

Πανδήμιος

Se usa en una sola ocasión, calificando al mendigo.

Ἦλθε δ' ἐπὶ πτωχὸς πανδήμιος, ὅς κατὰ ἄστυ
πτωχεύεσκ' Ἰθάκης (*Od.* 18. 1)

“Un mendigo a este tiempo llegó, conocido entre el pueblo, pues pedía en las calles a todos”

Πεινάω

Se repite tres veces en la *Ilíada* en símiles que destacan la ferocidad del león. En *Odisea* 20. 137 Euriclea relata a Telémaco cómo atendieron a Odiseo mendigo en el palacio:

σίτου δ' οὐκέτ' ἔφη πεινῆμεναι.
“cuanto al pan, afirmó que su hambre ya estaba saciada”

Πενίη

Una sola vez, encontramos este sustantivo.

ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσι
γίγνεται, ὃς πενίη εἰκὼν ἀπατήλια βάζει (*Od.* 14. 156-157)

“Me es odioso, al igual que las puertas del Hades, el hombre que pretende aliviar su miseria contando patrañas”²⁴⁸.

Πένης

No aparece en Homero.

Πενιχρός

Lo utiliza Homero en una ocasión. Sustantivado y con el significado de “pobre” aparece en *Od.* 3. 348:

ὥς τέ τευ ἢ παρὰ πάμπαν ἀμείνωνος ἢ ἐ πενιχροῦ
“cual de casa de un pobre sin ropa, de un tal indigente...”²⁴⁹.

Πένομαι

Se repite en tres ocasiones en la *Ilíada*. En 1. 318 se trata de la realización de las tareas propias de un sacrificio:

Ὡς οἱ μὲν τὰ πένοντο κατὰ στρατὸν · οὐδ’ Ἀγαμέμνων.

En 18. 558 son los heraldos los que “se afanaban en el banquete”: δαῖτα πένοντο, como sucede asimismo en 24. 124, donde los compañeros de Aquiles aprestan el desayuno: ἐπένοντο καὶ ἐντύνοντ’ ἄριστον. En todos los casos se trata de un verbo transitivo, con su complemento directo y cuyos sujetos son seres humanos. En cuanto a la *Odisea*, πένομαι es utilizado cuatro veces y siempre supone la idea de “trabajar, preparar, afanarse”. En 2. 322 los pretendientes “andaban allá preparando el festín”:

μνηστῆρες δὲ δόμον κάτα δαῖτα πένοντο²⁵⁰

Eso mismo hacen los invitados de Menelao en 4. 624:

ὥς οἱ μὲν περὶ δεῖπνον ἐνὶ μεγάροισι πένοντο

(verso idéntico a 24. 412, cuyo sujeto son los itacenses) y las siervas de Circe en 10 348:

Ἀμφίπολοι δ’ ἄρα τῆος ἐνὶ μεγάροισι πένοντο.

En todos estos versos los respectivos sujetos son humanos y el uso del verbo es transitivo.

Πῆμα

Este sustantivo se repite en cuarenta y ocho ocasiones, diez y siete en la *Ilíada* y treinta y una en la *Odisea*. En la *Ilíada* se impone el significado de “calamidad” (3. 50 y 160; 8. 176; 9. 229; 10. 453; 11. 347 y 413; 15. 110; 17. 99 y 688; 22. 288 y 421; 24. 547. Como “penas” lo tenemos en 5. 86; como “peste” en 6.

²⁴⁸ Homero, *Odisea*. BCG. Trad. J. M. Pabón. 1993.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Homero, *Odisea*. Trad. J. M. Pabón, BCG, 1993.

282; como “males” en 15. 721 y como “daño” en 24. 547. En *Od.* 1. 149 remite a “trabajos”. Como “pena/s” lo vemos en 1. 190; 3. 100; 4. 243 y 330; como “pesadumbre” y “pesares” en 7. 195; 8. 411; 15. 345; 17. 524 y 21. 305; “desgracias” y “males” en 2. 163; 3. 152; 5. 179 y 195; 8. 81; 9. 535 y 11. 115; “dolores” en 5. 33 y 14. 338; “daño” en 8. 563; 10. 300 y 344; 11. 555; 12. 27; 17. 597 y 19. 282 “carga” en 17. 446; “ruina” en 17. 44; “plaga” en 12. 125; “desastre” en 14. 312 y “padecimiento” en 7. 152.

Πημαίνω

En voz activa, en *Ilíada* 15. 42 se entiende como “dañar” y en voz pasiva, en *Od.* 14. 255, como “enfermar”.

Πλαγκτοσύνη

Sólo se halla en este verso:

πλαγκτοσύνης δ' οὐκ ἔστι κακώτερον ἄλλο βροτοῖσιν (*Od.* 15. 343)
no existe otra cosa peor para los hombres que el andar errante

Πλάζω /-μαι

Se repite catorce veces entre las dos epopeyas, cuatro en la *Ilíada* y diez en la *Odisea*. La acepción de “vagar, andar errante” es la que predomina en *Ilíada*. 2. 132; 10. 91; *Od.* 1. 75; 3. 95 y 252; 4. 325; 5. 389; 14. 43; 16. 64 y 150. De entre todas ellas recogemos las siguientes:

οἱ με μέγα πλάζουσι καὶ οὐκ εἰῶσ' ἐθέλοντα (*Il.* 2. 132)
“que me hacen vagar a gran distancia y que me impiden muy a mi pesar...”

...ἀλλά πη ἄλλη
πλάζετ' ἐπ' ἀνθρώπους, ὁ δὲ θαρσήσας κατέπεφνε; (*Od.* 3. 251-252)
“¿y andando él errante por extrañas regiones, su ausencia animó al asesino?”

... αὐτὰρ κείνος ἐελδόμενός που ἐδωδῆς
πλάζετ' ἐπ' ἄλλοθρόων ἀνδρῶν δῆμόν τε πόλιν τε (*Od.* 14. 42-43)

“...mientras él, falto acaso de pan, anda errante por tierras y ciudades y gentes extrañas”.

En *Il.* 17. 751 viene a ser “desviar”; en *Od.* 2. 396 “irse” y en 3. 106 “correr”.

Πονέω

Aparece diez y siete veces en la *Ilíada* y nueve en la *Odisea*. El compuesto ἀμφιπονέομαι una en ambas. De forma mayoritaria, en el uso del primero, se impone el significado de “trabajar, esforzarse, ocuparse, estar atareado, afa-

narse”, y así podemos verificarlo en *Ilíada* 4. 374; 7. 442; 9. 12 y 348; 10. 70, 117 y 121; 13. 288; 15. 447; 18. 380 y 413; 20. 359; 23. 159 y 245; 24. 444. Y en *Odisea* 9. 310; 11. 9; 12. 151; 16. 13; 17. 258; 20. 159 y 281 y 22. 377. Como “penar”, en *Ilíada* 5. 84; 10. 116. A modo de ejemplos proponemos el verso que resume el quehacer de los griegos cuando cavan una tumba y erigen un túmulo para enterrar los huesos de sus conmlitones muertos en combate.

Ὡς οἱ μὲν πονέοντο κάρη κομόωντες Ἀχαιοί. (*Il.* 7. 442)
 “De esto se ocupaban los aqueos, de melenuda cabellera”.

Πόνος

Denota dolor o esfuerzo físico. Tiene un uso muy frecuente en ambas epopeyas, ya que lo hallamos en cincuenta y cinco ocasiones. Con el sentido de “esfuerzo, trabajo, tarea” se repite en *Ilíada* 1. 467; 2. 291 y 420; 4. 26, 57 y 456; 5. 517, 567 y 667; 6. 355; 7. 319; 10. 164, 245 y 279; 11. 601, etc. Con la acepción de “peso”, en 6.77. Como “pesar”, en 21. 524 y 22. 488. Como “penalidad”, en *Ilíada* 6. 525 y 21. 525. Como “fatiga” en 10. 89; 11. 430; 13. 2 y 344; 14. 480; 15. 235; 16. 651 y 726, etc. Como “proeza” en *Ilíada* 2. 137 y 249 y como “daño” en 22. 11. En *Ilíada* 4. 26 y 57 es la diosa Hera lo que alude a sus “trabajos” y “fatigas”. En 4. 456 el término se utiliza en un contexto de batallas. Nos interesan los siguientes ejemplos:

αὐτὰρ ἐπεὶ παύσαντο πόνου τετύκοντό τε δαῖτα
 (*Il.* 1. 467 y 7. 319)
 “Una vez terminada la faena y dispuesto el banquete...”

El verso se repite en dos contextos diferentes: en el primero se trata de una escena de sacrificio realizada por los griegos y en el segundo, de un festín ofrecido por Agamenón.

En la *Odisea* πόνος viene a tener, más o menos, el mismo significado las once veces que lo encontramos. En 16. 478 y 24. 384 equivale a “esfuerzo, trabajo, tarea”. En 7. 192, 13. 301 y en 20. 48, “trabajo”. En 8. 529 es sinónimo de “misericordia”. En 11. 54, “quehacer”. En 13. 423 “aflicción”. En 23. 249 “labor”. En 8. 527-529 Odiseo llora tras escuchar el canto de Demódoco y el poeta compara su pena con la de una mujer cuyo marido ha caído en la guerra y es arrastrada por sus enemigos (*Odisea* 8. 527-829, cf. más arriba, Οἰζύς).

Προϊκτής

Se repite en dos ocasiones en la *Odisea* (17. 352 y 449) y en ambas se refiere al que viene a pedir, al pordiosero. (Para el primer verso citado cf. más arriba en el epígrafe de Αἰδῶς).

ὥς τις θαρσαλέος καὶ ἀναιδὴς ἔσσι προϊκτής. (*Od.* 17. 449)
 “Pordiosero no vi tan osado e impúdico.”

Πτώσσω

Aparece sólo dos veces en la *Odisea*, en versos casi idénticos (17. 227 y 18. 363). En ambos se trata de Odiseo, al que se refieren Melantio y Eurímaco. *Od.*17. 226: (Cf. Ἄναλτος)

ἀλλ' ἐπεὶ οὖν δὴ ἔργα κάκ' ἔμαθες, οὐκ ἐθελήσεις
ἔργον ἐποίχεσθαι, ἀλλὰ πτώσσειν κατὰ δῆμον
βούλῃαι, ὄφρ' ἂν ἔχῃς βόσκειν γαστέρ' ἀναλτον. (*Od.* 18. 362)

Pero dado que aprendiste malas artes no querrás aplicarte a un trabajo, sino que vas a preferir mendigar por el pueblo, hasta que puedas llenar tu vientre insaciable.

Πτωχεύω

Se repite en cuatro ocasiones: en 15.309, 17. 19 y 19. 73 habla Odiseo. En 17. 11 lo hace Telémaco. En 18. 2 el poeta presenta a Iro, utilizando la variante de tipo iterativo πτωχεύεσκω:

ἦ ὦθεν προτὶ ἄστὺ λιλαίομαι ἀπονέεσθαι
πτωχεύων, ἵνα μή σε κατατρύχω καὶ ἐταίρους (*Od.* 15. 308-309).

“he pensado partirme de aquí a la ciudad con la aurora y ponerme a pedir sin haceros más gasto...”

πτωχῷ βέλτερόν ἐστι κατὰ πόλιν ἢ κατ' ἀγρούς
δαῖτα πτωχεύειν (*Od.* 17. 18-19)
“...para el pobre, mejor que en los campos es pedir sustento en la ciudad”.

ἦ ὅτι δὴ ῥυπόω, κακὰ δὲ χροῖ εἵματα εἶμαι,
πτωχεύω ἀνὰ δῆμον; ἀναγκαίη γὰρ ἐπείγει (*Od.* 19. 72- 73)

”¿Porque sucio me ves y con ropa andrajosa y mendigo por el pueblo? En verdad, la indigencia me obliga...”

τὸν ξεῖνον δύστηνον ἄγ' ἐς πόλιν, ὄφρ' ἂν ἐκεῖθι
δαῖτα πτωχεύῃ (*Od.* 17. 10-11)

“Lleva allá a la ciudad tú también a ese pobre extranjero que mendigue el sustento por ella y le dé cada uno...”

Ἦλθε δ' ἐπὶ πτωχὸς πανδήμιος, ὃς κατὰ ἄστὺ
πτωχεύεσκε Ἰθάκης...(*Od.* 18. 1-2)

“Un mendigo a este tiempo llegó, conocido entre el pueblo, pues pedía en las calles a todos...”

Πτωχός

Lo encontramos en ocho ocasiones en la *Odisea*. Odiseo habla de sí mismo empleando este término en 16. 273 y en 19. 74. Es denominado así en 17. 220, 18. 49, 21. 292 y 327 por Melantio, Antínoo y Eurímaco. En 18. 1 se trata de Iro (véase más arriba, πανδήμιος), y en 18. 41. de éste y de Odiseo.

αὐτὰρ ἐμὲ προτὶ ἄστυ συβῶτης ὕστερον ἄξει,
πτωχῷ λευγαλέῳ ἐναλίγκιον ἠδὲ γέροντι (Od. 16. 272)

“y el porquero, después, me guiará a la ciudad, recobrada mi figura de anciano, de triste mendigo...”

...ἀναγκαίη γὰρ ἐπείγει
τοιοῦτοι πτωχοὶ καὶ ἀλήμονες ἄνδρες ἔασι (Od. 19. 73)

“...la indigencia me obliga, que es esa la fatal condición de pobres y errantes”

πτωχὸν ἀνιηρόν, δαιτῶν ἀπολυμαντῆρα (Od. 17. 220)
“... a ese pobre asqueante, aguador de festines...”

...οὐδέ τιν' ἄλλον / πτωχὸν ἔσω μίσγεσθαι ἐάσομεν αἰτήσοντα.
(Od. 18. 48-49)

“... y ningún otro pobre que nos venga a pedir después de ello se admita en palacio.”

οὐδέ τις ἄλλος/ ἡμετέρων μύθων ξεῖνος καὶ πτωχὸς ἀκούει.
(Od. 21. 291-292)

“a ningún otro huésped ni mendigo se admite a escuchar nuestras cosas”

ἀλλ' ἄλλος τις πτωχὸς ἀνὴρ ἀλαλήμενος ἐλθὼν
ῥηϊδίως ἐτάνυσσε βίον, διὰ δ' ἦκε σιδήρου. (Od. 21. 327)

“...un cualquiera, un mendigo que errante allá vino lo tendió sin esfuerzo y su flecha pasó las anillas”.

ἀμφὶ δ' ἄρα πτωχοὺς κακοείμενας ἡγερέθοντο. (Od. 18. 41)
“...y formaron un corro cercando a los dos harapientos.”

Ῥιγώω

Los poemas lo emplean mayoritariamente con la acepción de “estremecerse” y “sentir horror” (*Od.* 23. 216). Como “aterirse” aparece en *Od.* 14. 181.

Στυγερός

Sólo está en un contexto relacionado con nuestro trabajo, en *Odisea* 7. 216 y 12. 341. Habla Odiseo, sentado a la mesa de Alcínoo, para excusar su avidez ante la cena y califica al hambre (cuya sede reside en el vientre) con tal epíteto.

ἀλλ' ἐμέ μὲν δορπῆσαι ἐάσατε κηδόμενόν περ ·
οὐ γάρ τι στυγερῇ ἐπὶ γαστέρι κύντερον ἄλλο
ἔπλετο, ἢ τ' ἐκέλευσεν ἔο μνήσασθαι ἀνάγκη
καὶ μάλα τειρόμενον καὶ ἐνὶ φρεσὶ πένθος ἔχοντα,
ὥς καὶ ἐγὼ πένθος μὲν ἔχω φρεσίν, ἡ δὲ μάλ' αἰεὶ
ἐσθέμεναι κέλεται καὶ πινέμεν, ἐκ δέ με πάντων
ληθάνει ὅς' ἔπαθον, καὶ ἐνιπλησθῆναι ἀνώγει (*Od.* 7. 215-221)

“ Pero ahora dejadme cenar aunque sigan mis lutos, pues no hay nada de cierto más perro que el vientre maldito que a la fuerza nos hace pensemos en él por deshecho que en el alma se esté, por más hondo pesar que se tenga. Así llena el dolor mis entrañas y él sigue llamando a comer y beber y me impulsa al olvido de todo cuanto llevo sufrido hasta ahora y me obliga a llenarlo.”

Ταλαπείριος

Solamente se encuentra en la *Odisea* en cinco versos, dos de los cuales son idénticos. Acompaña al suplicante y al extranjero:

ὧν ἐπέοιχ' ἰκέτην ταλαπείριον ἀντιάσαντα. (*Od.* 6. 193 y 14. 511)
“cuanto debe alcanzar el que arriba infeliz suplicante”

καὶ γὰρ ἐγὼ ξεῖνος ταλαπείριος ἐνθάδ' ἰκάνω. (*Od.* 7. 24)
“Yo acabo de llegar al país, desdichado extranjero”

ὥς εἰπὼν ξεῖνον ταλαπείριον ἦγεν ἐς οἶκον (*Od.* 17. 84)
“Tal diciendo llevóse a su hogar al sufrido extranjero”

πολλοὶ δὲ ξεῖνοι ταλαπεῖριοι ἐνθάδ' ἵκοντο. (*Od.* 19. 379)
“Muchos pobres errantes a casa vinieron”.

Φεύγω

Nos interesa en dos casos muy similares. En *Il.* 2. 661 ss. se relata que Tlepólemo huye por mar –βῆ φεύγων ἐπὶ πόντον (665)- tras dar muerte a su anciano

tío y, después de sufrir penalidades, llega a Rodas. En *Od.*15. 271-281 es Teoclímeno quien refiere que debió escapar de su patria luego de asesinar a un hombre, lo que le llevó a vivir errante. El texto nos parece muy sugestivo pues en él confluyen el crimen, la huída y posterior vagabundeo, la condición de suplicante y de exiliado, y la salvación final:

Τὸν δ' αὖτε προσέειπε Θεοκλύμενος θεοειδής ·
Οὕτω τοι καὶ ἐγὼν ἐκ πατρίδος, ἀνδρα κατακτὰς
ἔμφυλον · πολλοὶ δὲ κασίγνητοὶ τε ἔται τε
Ἄργος ἀν' ἱππόβοτον, μέγα δὲ κρατέουσιν Ἀχαιῶν.
τῶν ὑπαλευάμενος θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν
φεύγω, ἐπεὶ νύ μοι αἴσα κατ' ἀνθρώπους ἀλάλησθαι.
ἀλλὰ με νηὸς ἔφεσσαι, ἐπεὶ σε φυγῶν ἰκέτευσα,
μή με κατακτείνωσι · διωκέμεναι γὰρ ὄϊω.
Τὸν δ' αὖ Τηλέμαχος πεπνυμένος ἀντίον ἦῤῥα ·
οὐ μὲν δὴ σ' ἐθέλοντά γ' ἀπώσω νηὸς ἔϊσης,
ἀλλ' ἔπευ · αὐτὰρ κεῖθι φιλήσεται, οἷά κ' ἔχωμεν.

“Y Teoclímeno, hechura de dios, contestó por su parte: Yo también de mi patria salí tras haber dado muerte a otro hombre de allá: deja en número hermanos y deudos que en la tierra potrera de Argos al pueblo dominan. Esquivando la muerte y la parca fatal, aquí vine fugitivo delante de ellos, vagar es mi sino. Dame, pues, acogida en tu barco, que a tí suplicante y expatriado llegué. No me maten: bien sé que me siguen. El discreto Telémaco entonces le dijo en respuesta: Siendo así no te habré de negar el seguro del barco; vente, pues, y serás atendido según que yo pueda.”

Χερνήτις

Se utiliza una sola vez en unos versos muy significativos: *Ilíada* (12. 433-435):

ἀλλ' ἔχον ὥς τε τάλαντα γυνὴ χερνήτις ἀληθής,
ἢ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει
ἰσάζουσ', ἵνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἄρῃται ·

“que se sostenían como la balanza una trabajadora escrupulosa que, con el peso de un lado y la lana en el otro, la suspende y equilibra, para ganar un miserable jornal para sus hijos.”

En Homero esta mujer, la primera asalariada de la que tenemos noticia, recibe un sueldo mísero, ἀεικέα μισθόν. Posteriormente aparecerán χερνής y χερνήτης.

Χράομαι

En su participio de perfecto, y con la acepción de “estar necesitado” es de uso frecuente en la *Odisea*. En los ejemplos que proponemos tienen la palabra Eumeo, Odiseo y Telémaco, respectivamente:

ἀλλ’ ἄλλως κομιδῆς κεχρημένοι ἄνδρες ἀλήται
ψεύδοντ’ οὐδ’ ἐθέλουσιν ἀληθέα μυθέσασθαι. (*Od.* 14. 124)

“Esos hombres errantes y faltos de todo llegan siempre contando embusteras historias; no hay forma de que digan verdad.”

ἔσσαι με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε, εἵματα καλά ·
πρὶν δέ κε, καὶ μάλα περ κεχρημένος, οὗ τι δεχοίμην (*Od.* 14. 154)

“Que me den una veste y un manto lucidos y hermosos. Antes de ello no habré de aceptarlos por falta que tenga.”

Od. 17. 347 (*Cf.* Αἰδώς)

También cuando Odiseo se enfrenta a Melanto, el contexto alude a pordioseros:

ὄλβιος ἀφνειὸν καὶ πολλάκι δόσκον ἀλήτην
τοίῳ, ὅποῖος ἔοι καὶ ὅτεν κεχρημένος ἔλθοι · (*Od.* 19. 76)

“y abundaba de bienes y di muchas veces al pobre, como quiera que él fuese, en cualquier condición que le viera.”

En *Od.* 20. 377-379 los pretendientes se refieren a Odiseo en estos términos:

οἷον μὲν τινα τοῦτον ἔχεις ἐπίμαστον ἀλήτην,
σίτου καὶ οἴνου κεχρημένον, οὐδέ τι ἔργων
ἔμπαιον οὐδέ βίης, ἀλλ’ αὕτως ἄχθος ἀρούρης ·

“Tal aquel que ya tienes, mendigo errabundo y ansioso, tragador pedigüeño de pan y de vino, ignorante de trabajos de guerra y de paz, peso inerte en la tierra”.

Χρηῖζω

Se repite en tres ocasiones en la *Odisea*, de las que nos interesan dos:

τῷ μὴ ἐπειγόμενοι ἀποπέμπετε, μηδὲ τὰ δῶρα
οὕτω χρηῖζοντι κολούετε · (*Od.* 11. 339)

“...no os deis prisa en hacerle partir ni los dones acortéis a quien sufre indigencia...”

ἔσσει σε χλαῖνάν τε, τῶν σὺ μάλιστα/χρηῖζεις (Od. 17. 557)
“...el vestido y el manto tendrás que ante toda otra cosa necesitas.”

En el primer contexto la reina Arete expone a los feacios que ha tomado al *forastero* (Odiseo) bajo su protección. En el segundo, el porquerizo Eumeo indica a Odiseo que Penélope lo llama para escuchar su historia.

Hesíodo

Muchos filólogos han convenido en que a partir de la obra hesiodea, especialmente *Trabajos y días*, podemos averiguar distintos detalles acerca de su autor. En lo relativo al tema de nuestro trabajo podemos afirmar que el campesino pobre habla a través de los versos de Hesíodo. Este agricultor tiene lo que llamaríamos una instrucción y unos principios morales que le llevan a alabar el trabajo y a rechazar la holgazanería. Tiene también un conocimiento práctico de las tareas, los aperos de su profesión, las necesidades fundamentales de un labrador y del tipo de vida que le corresponde llevar. Aunque posee tierras, casa, animales de labor y esclavos, y contrata a sueldo a otros individuos cuando los necesita, de acuerdo con el pensamiento griego, sería considerado un pobre, puesto que es un trabajador. “El duro trabajo del campesino no se transfigura idealmente sino que se considera como una necesidad. Entre los consejos prácticos, se conjura periódicamente el terrible espectro del hambre y la amarga necesidad, que se precipitan sobre el pobre y el perezoso. No debemos hacernos una noción exagerada de la “riqueza” que al parecer posee Hesíodo y a cuya adquisición anima a su hermano... “Riqueza” no significa aquí más que poder comer suficientemente una vez al día todo el año”²⁵¹. El léxico de Hesíodo refleja esta mentalidad y sirve de vehículo para transmitir sus temores, sus aspiraciones y sus ideales. Pero Hesíodo no se limita a lo material: también le interesan la justicia, las relaciones con amigos y vecinos. Y tiene un afán pedagógico que le lleva a proporcionar instrucciones para realizar distintas acciones físicas de una forma determinada.

A efectos de analizar los contextos de estos poemas, procederemos de la misma forma que hicimos con Homero, presentándolos según el orden alfabético. Las traducciones entrecomilladas corresponden a A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez para la BBG, Madrid, 2000. Las que aparecen sin comillas son obra nuestra.

²⁵¹ H. Fränkel, *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*. Madrid, 1993, p. 129.

Ἀβούτης

Este *hápax* se aplica al labrador, que debe estar atento ante la llegada del invierno y cuidar de los bueyes que tiene en casa.

Op. 448- 451:

Φράζεσθαι δ' εὖ τ' ἂν γεράνου φωνὴν ἐπακούσης...
ἢ τ' ἀρότοιό τε σῆμα φέρει καὶ χείματος ὥρην
δεικνύει ὀμβρηροῦ, κραδίην δ' ἔδακ' ἀνδρὸς ἀβουτέω ·

“Estáte al tanto cuando oigas la voz de la grulla... ella trae la señal de la labranza y marca la estación del invierno lluvioso. Su chillido muerde el corazón del hombre que no tiene bueyes.”

Ἀεργίη

Este término aparece sólo una vez y con él el poeta expresa una de sus preocupaciones y designa una de las causas de la pobreza. El contexto en que Hesíodo lo usa viene recogido a continuación en los textos referentes al ἀεργός, (*Op.* 308-312). La holganza deshonra al hombre y lo convierte en despreciable tanto para sus semejantes como para los dioses.

Ἀεργός

Este adjetivo se repite en seis ocasiones, en distintos versos en los que se refleja el menosprecio de Hesíodo hacia la holgazanería.

κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν,
ῥηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ' ἡματι ἐργάσσαιο.
ὥστε σε κεῖς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἐόντα ·
αἰψά κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεοῖο
ἔργα βοῶν δ' ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν . (*Op.* 42-46)

“Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres, pues, de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada. Al punto podrías colocar el timón sobre el humo del hogar y cesarían las faenas de los bueyes y de los sufridos mulos”.

Λιμὸς γάρ τοι πάμπαν ἀεργῷ σύμφορος ἀνδρί ·
τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες ὅς κεν ἀεργός
ζῶη, κηφήνεσσι κοθούροις εἵκελος ὀργήν,
οἷ τε μελισσάων κάματον τρύχουσιν ἀεργοί. (*Op.* 302-305)

“Pues el hambre siempre acompaña al holgazán. Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar”.

ἐξ ἔργων δ' ἄνδρες πολύμηλοί τ' ἀφνειοί τε
καὶ τ' ἐργαζόμενος πολὺ φίλτερος ἀθανάτοισιν
[ἔσσειαι ἡδὲ βροτοῖς · μάλα γὰρ στυγέουσιν ἀεργούς]·
ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.
εἰ δέ κεν ἐργάζῃ, τάχα σε ζηλώσει ἀεργός
πλουτεῦντα · πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κύδος ὀπηδεῖ. (*Op.* 308-313)

“Por los trabajos se hacen los hombres ricos en ganado y opulentos y si trabajas te apreciarán mucho más los Inmortales [y los mortales; pues aborrecen en gran manera a los holgazanes]. El trabajo no es ninguna deshonra; la inactividad es una deshonra. Si trabajas pronto te tendrá envidia el indolente al hacerte rico; la valía y la estimación van unidas al dinero”.

πολλὰ δ' ἀεργὸς ἀνὴρ, κενεὴν ἐπὶ ἐλπίδα μίμνων,
χρηίζων βίοτοιο, κακὰ προσελέξατο θυμῷ. (*Op.* 498-499)

“El holgazán, aferrado a una vana esperanza y falto de sustento, se lanza continuos reproches en su corazón”.

Αἰδοῖος

Este adjetivo se aplica a los dioses (Temis en *Th.* 16, Afrodita en *Th.* 194, a Hebe en *Th.* 953 y a Deméter en *Op.* 733); a la estirpe de los dioses (*Th.* 44); a personificaciones (Dike en *Op.* 257); a Pandora (en *Th.* 572 y *Op.* 71) y a los reyes (*Th.* 80 y 434 y en *Fr.* 361.1). También a heroínas como Alcmena en *Sc.* 14 y 46. No acompaña a los mendigos ni a los menesterosos.

Αἰδῶς

Hesíodo utiliza este sustantivo en siete ocasiones. Lo entiende como un sentimiento de vergüenza subsiguiente a la miseria que embarga al menesteroso. La vergüenza nos interesa en dos contextos. En el primero aparece formando parte de los horrores que acompañan al pobre y en el segundo la αἰδῶς se presenta como víctima de la desvergüenza:

αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει,
αἰδῶς ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίνεταί ἢ δ' ὀνίνησιν ·
αἰδῶς τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ. (*Op.* 317-319)

“Una vergüenza denigrante embarga al necesitado, una vergüenza que hunde completamente a los hombres o les sirve de gran provecho, una vergüenza que va ligada a la miseria igual que la arrogancia al bien-estar”.

... εὖτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ
ἀνθρώπων, αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείῃ κατοπάσῃ (*Op.* 323-324)

“cuando el deseo de lucro hace perder la cabeza a los hombres y la falta de escrúpulos oprime a la honradez”.

Αἰτέω

Como en Homero, expresa la idea de pedir para salir de un estado de carencia, pero no necesariamente en el caso de los mendigos:

μηδὲ σὺ μὲν αἰτῆς ἄλλον, ὃ δ' ἀρνῆται, σὺ δὲ τητᾷ (Op. 408)

“no sea que los pidas a otro, aquél te los niegue y tú te encuentres sin medios”.

Ἀλάομαι

ἀλλὰ δὲ μυρία λυγρὰ κατ' ἀνθρώπους ἀλάληται (Op. 100)

“Y he aquí que mil diversas amarguras deambulan entre los humanos”.

Ἀλητεύω

Mantiene el significado de andar errante como mendigo que veíamos en Homero y aparece en una ocasión:

...ἐλθόντα δὲ εἰς Λῆμον
ἀλητεύοντα Ἥφαιστῳ συμμῖξαι, ὅς αὐτὸν ἐλεήσας δίδωσιν αὐτῷ
Κηδάλιονα τὸν αὐτοῦ [οἰκεῖον] οἰκέτην, ὅπως ὁδηγῇ [καί] ἡγήται
αὐτοῦ. (Fr. astron. 7. 6 ss.)

“...que llegó a Lemnos como mendigo y se encontró con Hefesto, el cual se compadeció de él y le entregó su propio esclavo, Cedalión, para que le sirviera de guía.”

Ἀμβολιεργός

Sólo en una ocasión aparece este compuesto:

μηδ' ἀναβάλλεσθαι ἐς τ' αὔριον ἔς τε ἔνηφι·
οὐ γὰρ ἐτωσιοεργὸς ἀνὴρ πίμπλησι καλιήν
οὐδ' ἀναβαλλόμενος· μελέτη δέ τοι ἔργον ὀφέλλει·
αἰεὶ ἀμβολιεργὸς ἀνὴρ ἄτησι παλαίει. (Op. 410)

“No lo dejes para mañana ni para pasado mañana; pues el negligente no llena su granero ni tampoco el moroso. El cuidado favorece la labor; y el holgazán siempre está luchando con la ruina”

Ἀμηχανίη como sinónimo de la pobreza aparece una sola vez, en un contexto recogido más abajo, (cf. πενίη, Op. 496-497).

Ἀνάεδνος

Como en Homero mantiene su significado de *indotata*:

βῆ δὲ φέ[ρ]ων ἀνάε[δ]ν[ον] ἐύζωνον] Στ[ρ]α[τ]ονίκην (Fr. 26. 23)
“y marchó llevando sin dote a Estratonice de bella cintura”.

Ἀνολβίη

Entendida como “miseria” Hesíodo la utiliza en una ocasión. Es la negación del ὄλβος, la riqueza, el bienestar material (Cf. αἰδώς en Op. 319).

Ἄοικος

Op. 602: θῆτά τ’ ἄοικον ποῖεσθαι καὶ ἄτεκνον ἔριθον
(cf. θής)

Ἀποφθίνω

τοῖσι δ’ οὐρανόθεν μέγ’ ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων,
λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμὸν, ἀποφθινύθουσι δὲ λαοὶ · (Op. 242-243)

“Sobre ellos desde el cielo hace caer el Cronión una terrible calamidad,
el hambre y la peste juntas, y sus gentes se van consumiendo”.

Ἄτη

Ate aparece personificada, como hija de Eris en Th. 230, en unos versos donde van surgiendo una serie de peligros para los seres humanos, y como “ruina/calamidad” en los otros contextos que recogemos a continuación:

Αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα
Λήθην τε Λιμὸν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα
Ὑσμῖνας τε Μάχας τε Φόνους τ’ Ἀνδροκτασίας τε
Νείκεά τε Ψευδεά τε Λόγους τ’ Ἀμφιλλογίας τε
Δυσνομίην τ’ Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν... (Th. 226-230)

“Por su parte, la maldita Eris parió a la dolorosa Fatiga, al Olvido, al Hambre y los Dolores que causan llanto, a los combates, Guerras, Matanzas, Masacres, Odios, Mentiras, Discursos, Ambigüedades, al Desorden y la Destrucción, compañeros inseparables...”

ὔβρις γάρ τε κακὴ δειλῶ βροτῶ, οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς
ῥηδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δὲ ὑπ’ αὐτῆς
ἐγκύρσας ἄτησιν · (Op. 214-216)

“pues mala es la soberbia para un hombre de baja condición y ni siquiera puede el noble sobrellevarla con facilidad cuando cae en la ruina, sino que se ve abrumado por ella.”

οὐδέ ποτ' ἰθυδίκησι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἄτη, θαλίσκῃ δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται. (*Op.* 230-231)

“Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder.”

...κακὰ κέρδεα ἴσ' ἄτησι (*Op.* 353)
“Las malas ganancias son como calamidades”

αἰεὶ δ' ἀμβολιεργὸς ἀνὴρ ἄτησι παλαίει. (*Op.* 413)
“El holgazán siempre está luchando con la ruina”.

...ἢ που πολλὰ μετεστοναχίζετ' ὀπίσσω
ἄτην ὀχέων · ἢ δ' οὐ παλινάγρετός ἐστιν. (*Sc.* 92-93).

“Muchas veces debió lamentarse luego al soportar su ruina; mas ésta es irrevocable”.

Γαστήρ

Mantiene el mismo sentido que tenía en Homero, como sede del hambre y con cierto matiz peyorativo:

ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον (*Th.* 26)
“¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo!”

Δαιμόνιος

εἰ δέ κεν ἐργάζῃ, τάχα σε ζηλώσει ἀεργὸς
πλουτεῦντα · πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κύδος ὀπηδεῖ.
δαίμονι δ' οἶος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον (*Op.* 312-314).

Pero si trabajas pronto te envidiará el holgazán, al enriquecerte. La valía y la excelencia van unidas al dinero. Para tu suerte, según fuiste, es mejor el trabajar.

Δειλός

Este adjetivo presenta dos acepciones diferentes. Frente a la de “despreciable/ desgraciado” que tiene en *Op.* 113 (donde se aplica a la vejez) y en *Op.* 686 (donde se refiere a los mortales), Hesíodo lo utiliza para el hombre de condición humilde (*Op.* 214), contraponiéndolo al noble (ἐσθλός) y cargando así a ambos adjetivos con una connotación ética que reaparecerá en los líricos:

ὥστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος, οὐδέ τι δειλὸν

γῆρας ἐπῆν (Op. 112-114)

“vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable”

ὔβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ, οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς
ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρύνθει δὲ ὑπ’ αὐτῆς
ἐγκύρσας ἄτησιν · ὁδὸς δ’ ἐτέρηφι παρελθεῖν
κρείσσων ἐς δίκαια · δίκη δ’ ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει
ἐς τέλος ἐξελθοῦσα · παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω (Op. 214-218)

“pues mala es la soberbia para un hombre de baja condición y ni siquiera puede el noble sobrellevarla con facilidad cuando cae en la ruina, sino que se ve abrumado por ella. Preferible el camino que, en otra dirección conduce hacia el recto proceder; la justicia termina prevaleciendo sobre la violencia y el necio aprende con el sufrimiento.

χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν (Op. 686)
“Pues el dinero es la vida para los desgraciados mortales”

Δῆμος con la acepción de lugar, aparece en *Th.* 477 y 971 y en *Op.* 527. Con el sentido de conjunto de personas, en *Op.* 261.

Ἔργάζομαι

Hesíodo insiste machaconamente en que es menester trabajar. Ἔργάζομαι es el verbo que conceptualiza esta idea y el que utiliza el poeta de manera unívoca. Siempre se refiere al trabajo humano, menos en una ocasión:

καὶ τοῖς, οἳ γλαυκὴν δυσπέμφελον ἐργάζονται
εὔχονται δ’ Ἑκάτῃ καὶ ἐρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ
ῥηιδίως ἄγρην κυρδὴ θεὸς ὥπασε πολλήν. (*Th.* 440-442)

“A los que trabajan en el mar intransitable y elevan sus súplicas a Hécate y al resonante Ennosigeo, fácilmente la ilustre diosa les concede abundante pesca”.

ἐργάζεω, Πέρση, δῖον γένος (Op. 299)
“trabaja, Perses, estirpe de dioses”

καὶ τ’ ἐργαζόμενος πολὺ φίλτερος ἀθανάτοισιν (Op. 309)
“y, si trabajas, te apreciarán mucho más los inmortales”

Para *Op.* 312-314 cf. Δαιμόνιος

σοὶ δ’ εἰ πλούτου θυμὸς ἐέλδεται ἐν φρεσὶ σῇσιν,

ὥδ' ἔρδειν, καὶ ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι (Op. 381-382)

“Si en tu corazón el deseo te hace aspirar a la riqueza, obra como te he dicho y aplícate trabajo tras trabajo”.

... ἐργάζεο, νήπιε Πέρση,
ἔργα τὰ τ' ἀνθρώποισι θεοὶ διετεκμήραντο. (Op. 397-398)

“...trabaja, necio Perses en las faenas que los dioses destinaron a los hombres”.

βόε δ' ἐνναετήρῳ/ἄρσενε κεκτῆσθαι...
...τὼ ἐργάζεσθαι ἀρίστῳ (Op. 436-437)

“Compra dos bueyes machos de nueve años... son los mejores para el trabajo”.

γῆν δ' ἐργάζεσθαι μεμνημένος ὥς σε κελεύω (Op. 623)
acordándote de trabajar la tierra, como te aconsejo

... ἐργάζεται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν (Op. 827)
“y trabaja sin ofender a los inmortales”

Ἔργον

Este sustantivo se repite diez y siete veces en *Teogonía*, treinta y nueve en *Trabajos*, siete en el *Escudo* y diez y nueve en los distintos *Fragmentos*. La variante ἔργμ- aparece en dos ocasiones. Mientras que en la *Teogonía* viene a significar “acción/acto” casi siempre, en *Trabajos* hay que entenderlo mayoritariamente como “trabajo/tarea/faena”. Sus sujetos son tanto hombres, como dioses y animales. Su valor ético se ensalza de continuo. De entre los muchos versos en que se repite, seleccionamos algunos ejemplos.

ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος (Op. 311)
El trabajo no es una vergüenza y sí es una vergüenza la ociosidad.

ἐξ ἔργων δ' ἄνδρες πολυμηλοὶ τ' ἀφνειοί τε (Op. 308)
Por sus trabajos los hombres llegan a ricos en ganado y a opulentos.

σοὶ δ' εἰ πλούτου θυμὸς ἐέλδεται ἐν φρεσὶ σῆσιν,
ὥδ' ἔρδειν, καὶ ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι. (Op. 381-382)

Pero si en tu corazón el ánimo te revela ansioso de riqueza, obra así, y trabaja tarea tras tarea.

Παρ' δ' ἴθι χάλκειον θῶκον καὶ ἐπαλέα λέσχην

ῶρη χειμερίη, ὅποτε κρύος ἀνέρα ἔργων
ἰσχάνει, ἔνθα κ' ἄοκνος ἀνὴρ μέγα οἶκον ὀφέλλοι (Op. 493-495)

“No vayas a la fragua ni a la cálida tertulia junto al hogar del herrero durante el invierno, cuando el frío aparta al hombre de las faenas – entonces el hombre diligente puede dar mucha prosperidad a su casa...”

ἦώς γάρ [τ'] ἔργοιο τρίτην ἀπομείρεται αἶσαν,
ἦώς τοι προφέρει μὲν ὁδοῦ, προφέρει δὲ καὶ ἔργου. (Op. 578-579)

Pues la aurora comparte un tercio asignado del trabajo,
la aurora hace avanzar el camino y también la tarea.

Ἔτωσιοεργός

Es una creación de Hesíodo que sólo utiliza en Op. 411: (Cf. Ἀμβολιεργός).

Θῆς y ἔριθος

Aparecen una sola vez, en los mismos versos, en Op. 602-603.

El poeta está dando consejos utilitarios acerca de la gestión del patrimonio:

θῆτά τ' ἄοικον ποιεῖσθαι καὶ ἄτεκνον ἔριθον
δίξεσθαι κέλομαι · χαλεπή δ' ὑπόπορτις ἔριθος

“Te aconsejo que contrates un bracero sin casa y busques una sirvienta sin hijos; una sirvienta que es madre resulta molesta”.

Ἰκετεύω. Este verbo se aplica al homicida Anfitrión, que ha huído tras cometer su crimen y que se constituye en suplicante:

ἐς Θήβας ἰκέτευσε φερεσσακέας Καδμείους . (Sc. 13 y Fr 195.13)
“en dirección a Tebas acudió como suplicante a los Cadmeos”

Ἰκέτης

Los contextos que recogemos evidencian el respeto por el suplicante y el arraigo de la *xenía* en tiempos de Hesíodo:

Ἴσον δ' ὅς θ' ἰκέτην ὅς τε ξεῖνον κακὸν ἔρξει... (Op. 327)
τῷ δ' ἦ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαίεται, ἐς δὲ τελευτήν.
ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπήν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν. (Op. 333-334)

“Igualmente, el que maltrata a un suplicante o a su huésped... sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo”.

οἱ ῥά μιν ἠσπάζοντο καὶ ἄρματα πάντα παρείχον

ἢ δίκη ἔσθ' ἰκέτησι, τίον δ' ἄρα κηρόθι μᾶλλον (Sc. 84-85)

“que le recibieron y le procuraron todo tipo de comodidades cual es norma para con los suplicantes y le honraron entonces mucho, de corazón”.

Κακός

Aparece profusamente en la obra hesiodea (veinticuatro veces en *Teogonía* y cuarenta y seis en *Trabajos*). Ya sea en su función adjetiva o sustantiva, el significado siempre es negativo: “Funesto/a” en *Th.* 222 y 879; *Op.* 14,645; “malo/a” (*Th.* 900; *Op.* 214, 669, 703), “siniestra” (*Op.* 161), “malvado/a” (*Th.* 158, 595 y 770; *Op.* 193), “malhechor” (*Op.* 191); “nefasta” (*Op.* 238); “cruel” (*Th.* 160 y 165); “horrible” (*Th.* 527, 798); “terrible” (*Th.* 874); “perniciosa” (*Th.* 602); “triste” (*Th.* 26). Como sustantivo: “mal/males” (*Th.* 219, 570, 585, 600, 609, 612, 876, 906; *Op.* 55, 57, 88, 89, 91, 101, 115, 179, 201, 223, 708, 876); “ruina” (*Th.* 512), “desgracia/s” (*Th.* 551; *Op.* 58, 88, 93, 684); “pena/s” (*Op.* 103).

Κάματος

Este sustantivo, que se deja ver en la obra de Hesíodo en tres ocasiones, tiene siempre la connotación de “fatiga/ esfuerzo”. Nos interesa en dos contextos. El primero refiere las penalidades de los hombres de la raza de hierro y el segundo supone una reflexión acerca de los holgazanes, a los que compara con los zánganos, tras aconsejar a Perses que trabaje:

παύσονται καμάτου καὶ οἰζύος... (*Op.* 177)

“Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias”.

οἳ τε μελισσᾶων κάματον τρύχουσιν ἀεργοὶ
ἔσθοντες (*Op.* 305-306)

“que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar”.

Λιμός

En *Th.* 227 el Hambre está personificada, como hija de Eris. En *Op.* se repite en seis ocasiones la mención de la misma, sin personalizarla. Para Hesíodo se trata de un oprobio que sobreviene al holgazán y que contribuye a su mortificación:

οὐδέ ποτ' ἰθυδίκησι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἄτη, θαλῆς δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται. (*Op.* 230-231)

“Jamás el hambre ni la ruina acompañan al hombre de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo”.

τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων,
λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμὸν, ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί · (Op. 242-243)

“Sobre ellos desde el cielo hace caer el Cronión una terrible calamidad, el hambre y la peste juntas, y sus gentes se van consumiendo”.

ἐργάζεο, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε Λιμός
ἐχθαίρῃ, φιλέῃ δέ σ' εὐστέφανος Δημήτηρ
αἰδοίῃ, βιότου δὲ τεῆν πῖμπλῃσι καλιήν ·
Λιμός γάρ τοι πάμπαν ἀεργῶ σύμφορος ἀνδρί · (Op. 299-302)

“Trabaja, Perses, estirpe de dioses, para que te aborrezca el Hambre y te quiera la venerable Deméter de hermosa corona, y llene de alimento tu cabaña; pues el hambre siempre acompaña al holgazán”

ὅς δ' ἐπ' ἐόντι φέρει, ὃ δ' ἀλέξεται αἴθοπα λιμόν · (Op. 363)
“El que añade a lo que tiene evitará la quemazón del hambre”.

φράζεσθαι χρειῶν τε λύσιν λιμοῦ τ' ἀλεωρῆν (Op. 404)
“Te recomiendo que pienses en pagar tus deudas y defenderte del hambre”.

βούλῃαι [δὲ] χρέα τε προφυγεῖν καὶ λιμόν ἀτερπέα (Op. 647)
“cuando quieras librarte de las deudas y de la ingrata hambre”.

Μινύθω

Se menciona este verbo por primera vez en el proemio de *Trabajos*, para indicar la fuerza de Zeus y su labor justiciera. En la segunda y tercera citas que recogemos insiste el poeta en esta función divina que se ejerce en estos ejemplos como castigo a las acciones injustas de los hombres. El cuarto contexto que incluimos se refiere a las necesidades del campesino y al orden en que debe satisfacerlas. En el quinto describe la fuerza desencadenada de la naturaleza y sus consecuencias:

...ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει. (Op. 6)
“(Zeus) fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al ignorado”.

[οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἴκοι (Op. 244)
“[las mujeres no dan a luz y las familias menguan...”

ῥεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἴκοι (Op. 325)
“rápidamente le debilitan los dioses y arruinan la casa”.

Οἶκον μὲν πρῶτιστα γυναῖκα τε βοῦν τ' ἀροτῆρα... (Op. 405)
χρήματα δ' εἰν οἴκῳ πάντ' ἄρμενα ποιήσασθαι, (Op. 407-409)

μη σὺ μὲν αἰτῆς ἄλλον, ὃ δ' ἀρνῆται, σὺ δὲ τητᾷ
ἢ δ' ὥρη παραμείβηται, μινύθη δέ τοι ἔργον.

“En primer lugar procúrate casa, mujer y buey de labor...Fabrícate en casa todos los utensilios necesarios, no seas que los pidas a otro, aquél te los niegue, y tú te encuentres sin medios en tanto se pasa la estación y se pierde la labor.”

Fr. 204. 128 (ver τρύχω).

Ξεῖνος

El extranjero no se presenta en la obra de Hesído como un mendigo. Las menciones que se hacen de los forasteros o invitados, acepciones del término ad-misibles en los contextos, no remiten a la indigencia, pero sí recogen de ma-nera más o menos directa el tipo de relaciones que suponía la *xenía* y los de-beres que conllevaba. Estos tres ejemplos sirven de muestra. En el primero se refiere que los hombres de la quinta generación no cumplen con sus obliga-ciones y en los dos siguientes se mencionan dos situaciones en las que el campesino se encuentra ante la presencia de extranjeros.

οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἐταῖρος ἐταίρῳ (Op.183)
“el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo.”

μηδὲ πολύξεινον μηδ' ἄξεινον καλέεσθαι (Op. 715)
“que no te llamen ni muy amigable ni poco amigo de huéspedes.”

μηδὲ πολυξείνου δαιτὸς δυσπήμελος εἶναι · (Op. 722)
“no seas reacio al banquete de muchos invitados”.

Los dos ejemplos siguientes recogen las creencias de la antigua tradición. Si se contravienen las leyes, la Justicia hace oír su voz, y el que se comporta de forma indigna con un huésped recibirá el castigo de Zeus:

οἳ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν...
τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ. (Op. 225-227)

“ para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos...
su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella.”

ἴσον δ' ὅς θ' ἰκέτην ὅς τε ξείνον κακὸν ἔρξει...
τῷ δ' ἥ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαίεται, ἐς δὲ τελευτὴν
ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν. (Op. 327-334)

“Igualmente, el que maltrata a un suplicante o a su huésped... sobre éste, desde luego, descarga el propio Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo.”

Οἰζυρός

Este adjetivo sólo lo usa Hesíodo en dos ocasiones, aplicándolo a los hombres y a la aldea donde se instaló el padre del poeta, respectivamente:

ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οἰζυροῖσι ἅπασιν (Op. 195)
“La envidia acompañará a todos los hombres miserables”.

νάσσατο δ' ἄγχ' Ἑλικῶνος οἰζυρῇ ἐνὶ κώμῃ (Op. 639)
“Se estableció cerca del Helicón, en una mísera aldea”

Οἰζύς

En *Th.* 214 οἰζύς es una hija de la Noche, personificada como el Lamento. En los dos ejemplos de *Trabajos* que adjuntamos acompaña a sustantivos relacionados con el trabajo y el esfuerzo o la fatiga. La generación áurea carece de sufrimientos, mientras que la de los hombres de hierro no podrá liberarse de aquéllos:

ὥστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος, οὐδέ τι δειλὸν
γῆρας ἐπῆν (Op. 112-114)

“Vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones sin fatiga ni miseria y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable”.

παύσσονται καμάτων καὶ οἰζύος... (Op. 177).
“Nunca durante el día se verán libres de fatigas ni miseria”.

En el *Escudo* el término οἰζύς se pone en boca de Heracles (el héroe esforzado por antonomasia), que se dirige a Cicno:

...τί νυ νῶϊν ἐπίσχετον ὠκέας ἵππους
ἀνδράσιν οἳ τε πόνου καὶ οἰζύος ἰδριές εἰμεν. (Sc. 350-351)

“¿Por qué ahora ambos lanzamos los rápidos caballo contra nosotros, varones que somos expertos en fatigas y miserias?”

Πενίη

Los poemas de Hesíodo recogen el término πενίη en tres ocasiones. Y es que, como se deduce del contenido global de su obra, la pobreza constituye un motivo de gran preocupación para el poeta, como veremos a continuación:

ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων... (*Th.* 590, 592-593))
πῆμα μέγα θνητοῖσι, σὺν ἀνδράσι ναιετάουσαι,
οὐλομένης Πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ Κόροιο. (592-593)

“Pues de ella descende la estirpe de las delicadas mujeres... Como una gran calamidad para los mortales, conviven con los varones y no se conforman con la funesta Penuria, sino con la Saciedad”²⁵².

...ἔνθα κ' ἄοκνος ἀνὴρ μέγα οἶκον ὀφέλλοι,
μή σε κακοῦ χειμῶνος ἀμηχανίη καταμάρψῃ
σὺν πενίῃ, λεπτῇ δὲ παχὺν πόδα χειρὶ πιέζῃς. (*Op.* 495-497)

“...entonces el hombre diligente puede dar mucha prosperidad a su casa, para que no te cojan en la pobreza las dificultades de su riguroso invierno, ni tengas que frotarte el pie hinchado con tu mano enflaquecida”.

Cf. Φεύγω para *Op.* 633 ss.

μηδέ ποτ' οὐλομένην πενίην θυμοφθόρον ἀνδρί
τέτλαθ' ὄνειδίζειν, μακάρων δόσιν αἰὲν ἐόντων. (*Op.* 717-718)

“Nunca te atrevas a maldecir la funesta pobreza, que roe el corazón del hombre, regalo de los eternos bienaventurados”.

Πένομαι

Reduce su aparición a dos ocasiones; una es traducible como “trabajar” y otra como “realizar acciones”. Es decir, lo mismo que en Homero, todavía no se entiende como “ser pobre”, sino que limita su significado al campo semántico del trabajo o de la acción sin otras connotaciones:

ἔξοχ' ἀεξομένοιο βροτήσια ἔργα πένεσθαι (*Op.* 779).
“(el octavo y el noveno) del comienzo del mes son los dos días excelentes para dedicarse a las ocupaciones humanas”.

πάν]τας δὲ μνηστῆρ[ας] ἀπῆ]τεεν ὄρκια πιστά,
ὀ]μνύμεναί τ' ἐκέλευ[σε] καὶ [...] π..ἀράσθαι
σπονδῇ, μή τιν' ἔτ' ἄλλον [ἄ]νευ ἔθεν ἄλλα πένεσθαι. (*Fr.* 204.79)

“Y a todos los pretendientes exigía juramentos firmes, ordenó que jurasen y... prometiesen con una libación que ya ningún otro, sin contar con él, realizaría otras acciones ...”

²⁵² *Teogonía. Trabajos y días*. Ed y trad. de Aurelio Pérez Jiménez. Bruguera. 1981.

Πῆμα

Tiene el significado de “calamidad, azote” y no se refiere al trabajo. Más bien, remite a algún tipo de castigo que recae generalmente sobre los mortales, aun que los dioses lo padecen ocasionalmente:

τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι
Νὺξ ὀλοή (Th. 222-223)

“También alumbró la Noche funesta a Némesis, azote para los hombres mortales.”

Ὅρθω ὑποδμηθεῖσα, Νεμεῖον τε λέοντα...
πῆμ' ἀνθρώποις. (Th. 327-329)

“(La Quimera) amancebada con Orto parió al león de Nemea...calamidad para los humanos”.

ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων... (Th. 590)
πῆμα μέγα θνητοῖσι, σὺν ἀνδράσι ναιετάουσαι,
οὐλομένης Πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ Κόροιο. (Th. 592-593)

“Pues de ella descende la estirpe de las delicadas mujeres...Como una gran calamidad para los mortales, conviven con los varones y no se conforman con la funesta Penuria, sino con la Saciedad”.

ἡ δὲ μί' ἐκ πέτρης προρέει, μέγα πῆμα θεοῖσιν (Th. 792)

“Y sólo esta parte brota de aquel peñasco: ¡Azote terrible para los dioses! (se trata del agua del mar para los juramentos)

αἱ δ' ἄλλαι μὰψ αὖραι ἐπιπνείουσι θάλασσαν
αἱ δὴ τοι πίπτουσαι ἐς ἡεροειδέα πόντον,
πῆμα μέγα θνητοῖσι (Th. 872-784)

“Las demás brisas soplan caprichosamente sobre el mar: unas, dejándose caer en el ponto sombrío, azote terrible para los mortales”

Ἰαπετιονίδη...
χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἐμὰς φρένας ἡπεροπεύσας,
σοί τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισιν (Op. 54-56)

“Hijo de Jápeto... te alegras de haberme robado el fuego y de haber conseguido engañar mi inteligencia, ¡enorme desgracia para tí mismo y para los hombres futuros!”

ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα Πανδώραν... πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφιστῆσιν.
(*Op.* 80 ss.)

“Puso a esta mujer el nombre de Pandora...perdición para los hombres que se alimentan de pan”.

πῆμα κακὸς γείτων... (*Op.* 346)
“Gran desgracia un mal vecino...”

ἐσθλὸν μὲν παρεόντος ἐλέσθαι, πῆμα δὲ θυμῷ
χρηίζειν ἀπεόντος (*Op.* 366-367)
“Bueno es coger lo que se tiene y un tormento para el alma necesitar de lo que no se tiene”.

δεινὸν γὰρ πόντου μετὰ κύμασι πῆματι κύρσαι (*Op.* 691)
“Pues es terrible toparse con la ruina entre el oleaje del ponto”.

Ὅρκον γεινόμενον, τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκους (*Op.* 804)
“Al juramento lo parió Eris como azote para los perjuros”.

Πημαίνω

Sólo en una ocasión hallamos este verbo, cuyo sujeto es el juramento, que se constituye en castigo para quien lo transgrede:

Ὅρκόν θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπιόρκον ὁμόσῃ (*Th.* 231-232)

“Al juramento, el que hace penar a los hombres de la tierra cuando alguno perjura voluntariamente”.

Πόνος

Hay que entenderlo como “trabajo, fatiga, esfuerzo” en todos los contextos y afecta tanto a los dioses como a los seres humanos. Se asocia a la miseria (οἰζύς) en dos versos, y aparece en nueve ocasiones. Los adjetivos que lo acompañan son casi siempre de carácter peyorativo (ἀλγινόεις, θυμαλγής, χαλεπός, αἶδιος):

αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα (*Th.* 226-227)

“Por su parte la maldita Eris parió a la dolorosa Fatiga, al Olvido, al Hambre y los dolores que causan llanto”.

δηρὸν γὰρ μάρναντο πόνον θυμαλγέ' ἔχοντες (*Op.* 629)
“ya hacía tiempo que luchaban soportando dolorosas fatigas”

αὐτὰρ ἐπεὶ ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσαν (Op. 881)
“Luego que los dioses bienaventurados terminaron sus fatigas”

Πρὶν μὲν γὰρ ζώσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
νούσων τ' ἀργαλέων (Op. 90-92)

“Pues bien, ocurrió que hace tiempo los grupos humanos vivían sobre la tierra libres de males y exentos de duro trabajo y las enfermedades amargas”.

ὥστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος, οὐδέ τι δειλὸν
γῆρας ἐπῆν (Op. 112-114)

“vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatigas ni miseria; no se cernía sobre ellos la vejez despreciable”.

πόνον, “trabajo”. (Op. 470)

ὥς ῥα τότε Ἀμφυτρύων χαλεπὸν πόνον (Sc. 44)
“...así entonces Anfitrión, cumplido su duro trabajo...”

οἱ μὲν ἄρ' αἶδιον εἶχον πόνον
“Aquéllos, pues, se esforzaban sin cesar”. (Sc. 310-311)

ἀνδράσιν οἱ τε πόνου καὶ οἰζύος ἴδριες εἰμεν; (Sc. 351)
“...varones que somos expertos en fatigas y miserias?”

Πτώσσω

Sólo se utiliza una vez y tiene la acepción de “mendigar”:

πτώσσης ἄλλοτρίους οἴκους καὶ μηδὲν ἀνύσσης (Op. 395)
“y nunca luego necesitado mendigues en casas ajenas sin recibir nada”

Πτωχός

El πτωχός tan sólo aparece en *Trabajos* y creemos que puede entenderse como “mendigo”, aunque la traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez se inclina por “pobre”. Hesíodo podría tener *in mente* el episodio de Iro y Odiseo y el enfrentamiento entre ambos por la “plaza” de pordiosero:

καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ (Op. 26)
el mendigo rivaliza con el mendigo y el aedo con el aedo.

Στυγερός

Este adjetivo aparece para caracterizar a Eris como madre de Πόνος:

αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα (Th. 226)

Por su parte la maldita Eris parió a la dolorosa Fatiga

Ταλαεργός

Es un adjetivo que se aplica a los asnos y bueyes (en *Op.* 46, 791 y 796) y que alude al sufrimiento que el trabajo produce en los animales.

Τητάω

Se trata de un verbo del que Hesíodo se sirve por primera vez, con la acepción de “estar necesitado/carecer”:

μὴ σὺ μὲν αἰτῆς ἄλλον, ὃ δ’ ἄρνῃται, σὺ δὲ τητᾷ (Op. 408)

No sea que los pidas a otro, aquél se niegue y tú te encuentres necesitado.

Τρύχω

Hesíodo emplea este verbo en dos contextos. En el primero compara al holgazan con los zánganos. En el segundo se describe la fuerza de la naturaleza:

οἳ τε μελισσάων κάματον τρύχουσιν ἀεργοὶ/
ἔσθοντες (Op. 305-306)

“que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar”.

τρύχεσκεν δὲ μένος βρότεον, μινύθεσκε δὲ καρπός...” (Fr. 204. 128)

“se consumía la fuerza de los mortales, menguaba el fruto...”

Φεύγω

El empleo de este verbo en *Trabajos* arroja algo de luz sobre la emigración por causas económicas, que parecen haber sido las que forzaron al padre de Hesíodo:

ὥς περ ἐμός τε πατήρ καὶ σός, μέγα νήπιε Πέρση,
πλωίξεσκ’ ἐν νηυσί, βίου κεχρημένος ἐσθλοῦ
ὅς ποτε καὶ τεῖδ’ ἦλθε πολὺν διὰ πόντον ἀνύσας,
Κύμην Αἰολίδα προλιπὼν ἐν νηὶ μελαίνῃ
οὐκ ἄφενος φεύγων οὐδὲ πλοῦτόν τε καὶ ὄλβον,
ἀλλὰ κακὴν πενίην, τὴν Ζεὺς ἀνδρεσσι δίδωσιν.

νάσσατο δ’ ἄγχ’ Ἑλικῶνος οἰζυρῇ ἐνὶ κώμῃ,
Ἄσκρι, χεῖμα κακῇ, θήρει ἀργαλέῃ, οὐδέ ποτ’ ἐσθλῇ. (Op. 633-640)

“Así mi padre y también el tuyo, gran necio Perses, solía embarcarse en naves necesitado del preciado sustento. Y un día llegó aquí tras un

largo viaje por el ponto abandonando la etolia Cime en una negra nave. No huía del bienestar ni de la riqueza o la dicha, sino de la infame Pobreza, que Zeus dio a los hombres. Se estableció cerca del Helicón, en una mísera aldea, Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena”.

Χατίζω

En los dos primeros contextos que aportamos χατίζω significa, “ansiar”, mientras que en el tercero prevalece el sentido de “estar necesitado/estar en la indigencia”.

ἢ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρει
εἰς ἕτερον γάρ τις τε ἴδεν ἔργοιο χατίζων
πλούσιον, ὅς σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἡδὲ φυτεύειν
οἶκον τ’ εὖ θέσθαι · ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων
εἰς ἄφενος σπεύδοντ’ · ἀγαθὴ δ’ Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν. (Op. 20-24)

“Ella estimula al trabajo incluso al holgazán; pues todo el que ve rico a otro que se desvive en arar o plantar y procurarse una buena casa, está ansioso por el trabajo. El vecino envidia la vecino que se apresura a la riqueza –buena es esta Eris para los mortales”.

εἰ]ὅτε τις ἄντ’ ὄνοιο χατίζη χ[ρη]μ’ ἀνελ[εσθαι (Fr. 43 a 41)
“cuando alguien, a cambio de pago, desea hacerse dueño de una cosa”.

...γυμνὸν σπείρειν, γυμνὸν δὲ βοωτεῖν,
γυμνὸν δ’ ἀμάειν, εἴ χ’ ὥρια πάντ’ ἐθέλησθα
ἔργα κομίζεσθαι Δημήτερος, ὥς τοι ἕκαστα
ὥρι’ ἀέξεται, μή πως τὰ μέταξε χατίζων
πτώσης (Op. 391-395)

“Siembra desnudo, ara desnudo y siega desnudo si quieres atender a su tiempo todas las labores de Deméter, para que cada fruto crezca en su época y luego nunca necesitado mendigues”.

Χράομαι

Lo mismo que en Homero, encontramos en la obra hesiodea el uso del participio de perfecto para designar al necesitado, como puede verse en los tres primeros contextos que anotamos. También se refiere con este verbo al pobre y así lo refleja en Op. 500:

αἰδῶς δ’ οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει (Op. 317)
“Una vergüenza denigrante embarga al necesitado”

... σέο δ' ἄλλος ἀνὴρ κεχρημένος ἔσται (Op. 478)
“sino que un hombre tendrá necesidad de ti”

ὥς περ ἐμός τε πατήρ καὶ σός, μέγα νήπιε Πέρση,
πλωίζεσκ' ἐν νηυσί, βίου κεχρημένος ἐσθλοῦ). (Op. 633-634)
(Cf. más arriba, φεύγω). Op. 633-635)

ἐλπίς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει (Op. 500)
“No es buena la esperanza que acompaña al pobre”

Χρηῖζω

Hesíodo se sirve de ese verbo en tres ocasiones, que remiten a la noción de necesidad y carencia:

εὖ μὲν μετρεῖσθαι παρὰ γείτονος, εὖ δ' ἀποδοῦναι
αὐτῷ τῷ μέτρῳ, καὶ λώιον αἶ κε δύνῃαι
ὥς ἂν χρηρίζων καὶ ἐς ὕστερον ἄρκιον εὔρης. (Op. 349-351)

“Mide bien al recibir al vecino y devuélvele bien con la misma medida y mejor si puedes, para que si le necesitas, también luego le encuentres seguro”.

ἐσθλὸν μὲν παρεόντος ἐλέσθαι, πῆμα δὲ θυμῷ
χρηρίζειν ἀπέοντος · (Op. 366-367)
“bueno es coger lo que se tiene y un tormento para el alma necesitar de lo que no se tiene”.

πολλὰ δ' ἀεργὸς ἀνὴρ, κενεὴν ἐπὶ ἐλπίδα μίμνων,
χρηρίζων βίοτοιο, κακὰ προσελέξατο θυμῷ. (Op. 498-499)

“El holgazán, aferrado a una vana esperanza y falto de sustento, se lanza continuos reproches en su corazón”.

Χρῆμα

Este sustantivo sólo aparece en cinco ocasiones, en *Trabajos*. El primer ejemplo que ofrecemos es de índole parenética y piadosa. El segundo anticipa, en cierto modo, el tema del varón reducido a la miseria que vaga pidiendo para él y su familia que desarrollará posteriormente Tirteo:

χρήματα δ' οὐχ ἀρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω · (Op. 320)
Las riquezas no han de robarse, son mejores las dadas por la divinidad.

μή ποτε σὺν παίδεσσι γυναικί τε θυμὸν ἀχεύων
ζητεύης βίοτον κατὰ γείτονας, οἳ δ' ἀμελῶσιν.
δὶς μὲν γὰρ τρίς τάχα τεύξεται · ἦν δ' ἔτι λυπῆς,

χρῆμα μὲν οὐ πρήξεις, σὺ δ' ἐτώσια πόλλ' ἀγορεύεις. (*Op.* 399-402)

Que nunca, afligido en tu corazón, con tus hijos y tu mujer te busques la vida entre tus vecinos y ellos se despreocupen. Dos y tres veces al punto recibirás; pero si aún estuvieses afligido, no conseguirás cosa alguna, sino que dirás vanamente muchas palabras.

χρήματα δ' εἰν οἴκῳ πάντ' ἄρμενα ποιήσασθαι (*Op.* 407)
“Fabricate en casa todos los utensilios necesarios”

μή ποτέ σ' ἡμερόκοιτος ἀνὴρ ἀπὸ χρήμαθ' ἔληται (*Op.* 605)
“...no sea que alguna vez robe tu hacienda un hombre de los que duermen de día”.

χρήματα γὰρ ψυχὴ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν. (*Op.* 686)
“Pues el dinero es la vida para los desdichados mortales” .

Conclusiones

La lectura de los textos homéricos permite constatar dos hechos fundamentales: primero, que el léxico no dispone de una terminología específica para designar la pobreza, cosa que, sin embargo, sí sucede en el caso de la mendicidad. El verbo πένομαι no denota el hecho de ser pobre, sino que remite al campo semántico del trabajo, y no hemos encontrado otros que impliquen ese significado. Existen también palabras para los trabajadores a sueldo: θής, ἔριθος y χερνήτης. En segundo lugar, es evidente que el problema de la indigencia no interesaba en los círculos a los que iban destinados los poemas. Por tanto, podemos afirmar que:

- no aparece caracterizada de una forma específica.
- las causas que llevan a ella son variadas: guerras, ataques de piratas, catástrofes naturales (*Od.* 12. 330, 17. 421, p. e.).
- a veces no están determinadas, como sucede en el caso extremo de Iro, reducido a la mendicidad, al vagabundeo y excluido de la sociedad.
- puede obligar a quien la padece a mendigar (*Od.* 15. 311-312; 17. 502; 19. 73) o a andar errante (*Od.* 12. 330; 17. 421, p. e.)
- conduce asimismo a la carencia de alimentos (*Od.* 20. 378) y vestidos (*Od.* 17. 557- 558, p.e.).
- a nivel ético supone la miseria moral que lleva a la mentira (*Od.* 14. 124- 125 y 156- 157) y la desvergüenza (*Od.* 17. 347, p.e.).
- Homero deja testimonio del exilio por causas criminales (*Od.* 15. 271- 281).

La actitud de Hesíodo ante la miseria es ambivalente: por un lado la asume como parte de la providencia divina (*Op.* 717 y 637), y por otro la explica como consecuencia de la indolencia humana. En su obra son mucho más numerosas las referencias a la penuria y al pobre que en Homero, pero tampoco aparece una terminología acuñada para ambos. Las alusiones a la menesterosidad se amplían si las cruzamos con las relativas a la riqueza, que abundan y se reiteran a lo largo de *Trabajos y días* en forma de ejemplos o de parénesis expuestas, las más de las veces, por medio de loas al trabajo y vituperios a la holgazanería. Así, la riqueza, la prosperidad y la dicha se confunden en términos como ὄλβος / ἄφενος (*Op.* 28, 319, 321, 326, 379 y 637, p.e.).

- la mera posesión de (muchos) bienes y la hacienda más o menos grande confluyen en el concepto de χρήμα (320, 402, 407, 605), que posiblemente ya expresa la noción de “dinero” en 686. Ὀνειαρ y ἄφενος designan la opulencia, las posesiones inmobiliarias y el bienestar (en 41 y en 342, y en 24 y 637 respectivamente).
- el pobre por antonomasia parece ser el ἀβούτης, ya que el buey era el

- principal animal de tracción de la antigüedad, el compañero de trabajo ideal por su sumisión y por lo fácil de su mantenimiento.
- la riqueza no debe robarse (320) ni adquirirse por malos medios (351-2).
 - las tierras, los predios (heredados o conseguidos por el trabajo personal) aparecen recogidos en 34, 37, 315, 347, etc.
 - el dinero (313), la riqueza y el enriquecerse (377, 381 y 637), el gozar de buena posición (477), las ganancias dinerarias, el lucro crematístico, están perfectamente reflejados (323, 644-5 y 352), así como las referencias al rico, con distintas designaciones (22, 826 y 455).
 - el dinero es la vida para los hombres (*Op.* 686).
 - para lograr una situación sin agobios Hesíodo insiste machaconamente en la idea del trabajo/trabajar (20, 29, 46, 306, 422, 441 etc./398 439, 623 entre otros). El verbo utilizado mayoritariamente para las faenas propias del hombre libre es ἐργάζομαι.
 - fruto del trabajo es el sustento, βίος / βίσιος (31, 42, 577 y 634/307, 400 y 499).
 - el trabajador a sueldo viene designado por las mismas palabras que en Homero y se habla de asalariadas.
 - ya en el *AT* se mencionaba la pereza como origen de la indigencia (*Prov.* 6, 6/11; 10, 4; 19, 15; *Eccl.* 10, 18; *Sir.* 31, 4, entre otros) y la idea permanecerá vigente hasta el *Ps.* Focílides (154). La poesía épica refleja y mantiene este ideario. La ociosidad (ἀργία) es una deshonra (311 p.e.), conduce a la vergüenza inherente a la condición del necesitado (318-9).
 - en las faenas agrarias se cuenta con la ayuda de criados o esclavos mencionados como δμῶες (430, 459, 470, 597, 608 y 766) y θήτες (602). En el caso de los primeros se recomienda para alguna tarea el empleo de niños (470) y en el de los segundos se habla del trabajador “sin casa”, el ᾄοικος, probablemente el exiliado que vaga buscándose la vida por medio de diversos trabajos temporales.
 - en Hesíodo aparece ya la oposición ética entre δειλός/ ἐσθλός, siendo el primero el hombre de condición humilde y el segundo el noble.
 - la emigración por causas económicas aparece en este poeta (*Op.* 633-640).

II. Lírica

Arquíloco

Por primera vez, durante el s. VII, se encontraron medios de expresión para verbalizar los sentimientos y experiencias personales, mediante lo que conocemos como poesía lírica. En frase de H. Fränkel, “la historia palidece frente a lo que ocurre en nuestro propio círculo”²⁵³. Arquíloco, el bastardo desclasado de Paros, refleja las vicisitudes de una existencia llena de aventuras, pasión y violencia. La sistematización del testimonio lingüístico relativo a su obra permite una aproximación a su idiosincrasia e intereses particulares, así como al entorno en que le tocó vivir.

Como los poetas que lo precedieron, atribuye a los dioses el reparto de todas las cosas y considera que cuando el hombre ha caído “va de un lado a otro sin medios de vida y con la mente extraviada” (fr. 130 West²⁵⁴, trad. F.R. Adrados²⁵⁵). Declara de forma explícita su condición de mercenario, ἐπίκουρος (frs. 216 y 15 West). Desempeña un trabajo, ἔργον (fr. 3 West). Esto hace de él un pobre según la mentalidad griega, ya que ejerce una profesión remunerada de la que se benefician otros en la que compromete no sólo sus manos, sino la totalidad de su cuerpo. Derivados de esta raíz (ἔργ-) aparecen más veces en su poesía, que menciona al buey y lo califica de ἐργάτης (fr. 35 West). Llama ἐργάτις a la prostituta (frs. 206, 207 y 208 West). Arquíloco se define como desinteresado por las riquezas y ajeno a la ambición (fr.19 West).

Evidentemente, la idiosincrasia del mercenario le aleja del ideal heroico y del incipiente sentimiento ciudadano, y modela su talante (fr. 13. 6 West).

El trabajo/esfuerzo, el πόνος (fr. 17 West) personal tiene un papel en la vida de cada uno: aunque los dioses, θεοί, (fr. 130 West), la Fortuna y el Destino, Τύχη καὶ Μοῖρα (fr. 16 West) conceden al hombre cuanto existe. Para soportar los males, la divinidad procura el necesario aguante, κρατερὴν τλημὸσύνην (fr. 13 West) y, una vez muerto, “ningún ciudadano se hace respetable y afamado” (fr. 133 West). La mala situación, los males, vienen recogidos de forma genérica con el adjetivo κακός (frs. 93 a 5 y 20 West) y la desgracia, la falta de fortuna aparece como ἀνολβείη (fr. 23. 11 West).

Como ya veíamos en Homero, el hambre fuerza al hombre a una conducta indecorosa (fr. 124 West). El adjetivo δειλός se aplica al individuo vil,

²⁵³ H. Fränkel, *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*, Madrid, 1993, p. 142.

²⁵⁴ M. L. West, *Iambi et elegici graeci*, I. Oxford, 1989.

²⁵⁵ F. R. Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos* I. CSIC, 1981.

quizá con un sentido de clase (fr. 14 West), según apuntábamos al comentar los contextos de Hesíodo.

Arquíloco utiliza por primera vez el compuesto λιπερνής para designar al pobre (fr. 109 West), así como la forma χρήμη para referirse a la indigencia (Cf. fr. 130 West).

Fuera de contexto hemos encontrado una serie de términos que podrían tener relación con nuestro tema. Los anotamos sin otros comentarios: fr. 236 West, (54 Adrados); fr. 228 West (230 Adrados); fr.102 West (161 Adrados) fr. 98 West (158.12 Adrados) y fr. 224 West (49 Adrados).

Presentamos los fragmentos seguidos inmediatamente de la traducción de Adrados.

Contextos

Fr. 130 West (207 Adrados)

Τοῖς θεοῖς τιθεῖν ἅπαντα · πολλάκις μὲν ἐκ κακῶν
ἄνδρας ὀρθοῦσιν μελαίνῃ κειμένους ἐπὶ χθονί,
πολλάκις δ' ἀνατρέπουσι καὶ μάλ' εὖ βεβηκότας
ὑπτίους κλίνουσ' · ἔπειτα πολλὰ γίγνεται κακά
καὶ βίου χρήμη πλανᾶται καὶ νόου παρήγορος.

“Atribúyeselo todo a los dioses: con frecuencia levantan a hombres que yacían en la negra tierra, sacándoles de su infortunio; y con frecuencia les derriban, haciendo caer boca arriba a otros que estaban seguros sobre sus pies; luego se sigue una serie de desgracias y el caído va de un lado a otro sin medios de vida y con la mente extraviada”.

Fr. 216 West (109 Adrados)

καὶ δὴ 'πίκουρος ὥστε Κὰρ κεκλήσομαι
“Seré llamado soldado mercenario, igual que un cario”.

Fr. 15 West (13 Adrados)

Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τόσσον φίλος, ἔσκε μάχηται.
“Glauco, un mercenario es amigo mientras lucha.”

Fr. 3. 3 West (9. 3 Adrados)

...ξιφέων δὲ πολύστονον ἔσσεται ἔργον ·
“...vendrá el trabajo de las espadas.”

Fr.. 35 West (115 Adrados)

βοῦς ἐστὶν ἡμῖν ἐργάτης ἐν οἰκίῃ
κορωνὸς ἔργων ἴδρις...

“Tengo en casa un buey de trabajo de curvados cuernos,
conocedor de las labores del campo...”

Frs. 206, 207 y 208 West (88 Adrados)

παχεῖα, δῆμος, ἐργάτις, μυσάχνη.
“Gorda, mujer pública, prostituta, corrompida”.

Fr. 19 West (102 Adrados)

Οὐ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει
οὐδ’ εἶλε πῶ με ζῆλος οὐδ’ ἀγαίομαι
θεῶν ἔργα, μεγάλης δ’ οὐκ ἐρέω τυραννίδος ·
ἀπόπροθεν γάρ ἐστὶν ὀφθαλμῶν ἐμῶν.

“No me importan las riquezas de Giges, rico en oro, ni me ha dominado la ambición ni envidio las acciones de los dioses y no codicio la soberbia tiranía; lejos está de mis ojos”.

Fr. 17 West, 16 Adrados.

πάντα πόνος τεύχει θνητοῖς μελέτη τε βροτεΐη.
“Todas las cosas se las procuran a los mortales el trabajo y la habilidad humana”

Fr. 16 West (3 Adrados)

Πάντα Τύχη καὶ Μοῖρα, Περικλεες, ἀνδρὶ δίδωσιν.
“La fortuna y el Destino dan al hombre todas las cosas, oh Pericles”.

Fr. 13. 6 West (7.6 Adrados)

Ἀλλὰ θεοὶ γὰρ ἀνηκέστοισι κακοῖσιν
ὦ φίλ’ , ἐπὶ κρατερὴν τλημοσύνην ἔθεσαν
φάρμακον.

“Pero los dioses, querido mío, han puesto la esforzada resignación como medicina de los males sin remedio”.

Fr. 133 West (208.1 Adrados)

οὔτις αἰδοῖος μετ’ ἀστῶν οὐδὲ περίφημος θανῶν
γίγνεται

“Una vez que muere, ningún ciudadano se hace respetable y
afamado”.

Fr. 93a 5 West (153. 5 Adrados).

...οἰκείῳ δὲ κέρδει ξύν’ ἐποίησαν κακά.
“...pero por ansia de provecho propio provocaron calamidades
comunes a todos”.

Fr. 20 West (107 Adrados).

Κλαίω τὰ Θασίων, οὐ τὰ Μαγνήτων κακά.
“Lloro los infortunios de los tasios, no los de los magnesios”.

Fr. 23. 11 West. (123.11ss. Adrados)

Ἐς τοῦτο δὴ τοι τῆς ἀνολβείης δοκ[έω]
ἥκειν; Ἀνήρ τοι δειλὸς ἄρ’ ἐφαινόμην
οὐ]δ’ οἴός εἰμ’ ἐγὼ [α]ὐτὸς οὐδ’ οἶων ἄπο.

“¿A este punto de infortunio te parezco haber llegado? He pasado pues
por cobarde y no como somos yo mismo y aquellos”.

Fr. 124 West (216 Adrados)

... πολλὸν δὲ πίνων καὶ χαλίκρητον μήθυ,
οὔτε τίμον εἰσενείκας...
οὐδὲ μὲν κληθεὶς, [Περικλεις,] ἦλθες, οἷα δὴ φίλος,
ἀλλὰ σεῦ γαστήρ νόον τε καὶ φρένας παρήγαγεν
εἰς ἀναιδείην.

“...y bebiendo vino abundante y sin mezclar, viniste sin haber pagado
tu parte...ni haber sido invitado, [oh Pericles], como lo hace un
amigo, sino que tu vientre ha hecho caer en la desvergüenza a tu buen
sentido y tu pundonor.”

Fr. 14 West (15.1 Adrados)

Αἰσιμίδη, δειλοῦ μὲν ἐπίρρησιν μελεδαίνων
οὐδεὶς ἂν μάλα πόλλ’ ἱμερόεντα πάθοι.

“Εσίμides, ninguno que se preocupe de las críticas de un hombre vil puede experimentar mucha felicidad”.

Fr. 109 West, 159 Adrados

Ὡ λιπερνῆτες πολῖται, τὰμὰ δὴ συνίετε/ ῥήματ’ .

“Oh conciudadanos míos, escasos de recursos: prestad atención a mis palabras”.

Fr. 236 West, (54 Adrados)

φθερσὶ μοχθίζοντα

“atortentado por los piojos”

Fr. 228 West (230 Adrados)

Θάσον δὲ τὴν τριοιζύρην πόλιν.

“...a Tasos, la ciudad tres veces desgraciada”.

Fr. 102 West (161 Adrados)

Πανελλήνων οἰζὺς ἐς Θᾶσον συνέδραμεν

“Cuando la miseria de todos los griegos se congregó en Tasos”.

Fr. 98 West (158. 12 Adrados)

...ἀμφὶ πύργον ἔστασαν πον<εό>μενοι

“...alrededor de la torre levantaron esforzadamente...”

Fr. 224 West (49 Adrados).

...πτώσσουσιν ὥστε πέρδικα.

“...temblando como una perdiz...”

Tirteo

De Tirteo, que vivió durante el s. VII y fue el cantor del soldado espartano, nos han llegado algunas elegías relativas a la guerra, en las que deplora la condición del hombre reducido por ésta a la miseria y el vagabundeo. Nos interesan en primer lugar unos versos (fr. 10 West, 6 Adrados) en los que enumera los males que la contienda ocasiona al ser humano y en los que se encuentran muchos de los términos alusivos a la condición del menesteroso.

Los versos del fragmento 10 West reflejan una situación de luchas o enfrentamientos cuyas consecuencias obligan a la población al abandono de ciudad y tierras (προλιπόντα πόλιν καὶ πίονας ἀγρούς) y la abocan a la mendicidad (πτωχεύειν) y el vagabundeo (πλαζόμενον... ἄλωμένον). La necesidad y la indigencia (χρημοσύνη... καὶ στυγερὴ πενίη) tienen reflejo a nivel físico (κατὰ δ' ἀγλαὸν εἶδος ἐλέγχει) y moral (αἰσχύνη τε γένος); suponen la deshonra y la ruindad (πᾶσα δ' ἀτιμία καὶ κακότης ἔπεται) y reducen a sus víctimas a la indefensión más absoluta y a la falta de compasión por parte de los demás (οὐδεμί' ὥρη / γίγνεται οὐτ' αἰδῶς οὐτ' ὅπιν οὐτ' ἔλεος...). El hombre empobrecido materialmente queda a merced del desprecio y la ruina.

En el fragmento 4 West el poeta relata las largas luchas por la fértil tierra de Mesenia (Μεσσήνην ἀγαθὸν μὲν ἀροῦν, ἀγαθὸν δὲ φυτεύειν, v. 3) y la huida de los mesenios, abandonando sus campos tras veinte años de combates (εἰκοστῷ δ' οἱ μὲν κατὰ πίονα ἔργα λιπόντες / φεῦγον, vv. 7-8).

La terminología es un calco o una herencia de la épica, fundamentalmente de Homero, de quien recibe asimismo la visión heroica de sus soldados. Algunos elementos relativos a la tierra de labor habían aparecido en Hesíodo (ἀρώ p.e.) y también se sirve de ellos.

Quizá a su mentalidad de soldado se deba el hincapié que hace Tirteo en las nociones de αἰδῶς, ἀτιμία, αἰσχύνη y ἐλέγχω como inherentes a la condición del menesteroso.

El fragmento 6 West (5 Adrados) se refiere a las cargas que debían soportar los campesinos sometidos y forzados a pagar la mitad de los frutos de su trabajo.

En el fr. 11.16 West (7. 16 Adrados) se utiliza κακά para designar de manera genérica las desgracias subsiguientes al deshonor.

El verbo πτώσσω lo emplea con la acepción de “agacharse” en un contexto de lucha (fr. 11 West, 7. 36 Adrados).

Contextos

Fr. 10. 3 ss. West, 6. 3 ss. Adrados

τὴν δ' αὐτοῦ προλιπόντα πόλιν καὶ πίονας ἀγρούς
 πτωχεύειν πάντων ἔστ' ἀνιηρότατον,
 πλαζόμενον σὺν μητρὶ φίλῃ καὶ πατρὶ γέροντι
 παισὶ τε σὺν μικροῖς κουριδίῃ τ' ἀλόχῳ.
 Ἐχθρὸς μὲν γὰρ τοῖσι μετέσσεται, οὓς κεν ἴκηται
 χρημοσύνη τ' εἰκὼν καὶ στυγερὴ πενίη,

αἰσχύνει τε γένος, κατὰ δ' ἀγλαὸν εἶδος ἐλέγχει,
πᾶσα δ' ἀτιμίῃ καὶ κακότης ἔπεται.
Εἰ δ' οὕτως ἀνδρός τοι ἄλωμένου οὐδεμί' ὥρη
γίγνεται οὔτ' αἰδῶς οὔτ' ὅπιν οὔτ' ἔλεος...

“Es en cambio la cosa más dolorosa de todas vivir como un mendigo, abandonando la patria y sus fértiles campos, errante con la madre querida y el padre anciano y los hijos aún niños y la esposa legítima. Este será objeto de odio para aquellos a cuyo país llegue cediendo a la necesidad y a la horrible pobreza, deshonor su linaje, desmiente su noble rostro y toda infamia y vileza va con él. Por lo tanto, si no hay para un vagabundo ninguna ayuda ni tampoco respeto, consideración ni compasión...”

Fragmento 4 West (4 Adrados)

ἡμετέρῳ βασιλῆϊ, θεοῖσι φίλῳ Θεοπόμπῳ,
ὃν διὰ Μεσσήνην εἵλομεν εὐρύχορον,
Μεσσήνην ἀγαθὸν μὲν ἀροῦν, ἀγαθὸν δὲ φυτεύειν ·
ἀμφ' αὐτὴν δ' ἐμάχοντ' ἐννεακαίδέκ' ἔτη
νωλεμέως αἰεὶ, ταλασίφρονα θυμὸν ἔχοντες,
αἰχμηταὶ πατέρων ἡμετέρων πατέρες ·
εἰκοστῷ δ' οἱ μὲν κατὰ πίονα ἔργα λιπόντες
φεῦγον Ἴθωμαίων ἐκ μεγάλων ὀρέων.

“...a nuestro rey, a Teopompo caro a los dioses, gracias al cual conquistamos la extensa Mesenia, Mesenia, tierra buena para arar, buena para hacer plantaciones; por ella combatieron sin interrupción durante diecinueve años, con fuerte corazón, los padres de nuestros padres, armados de lanzas; y al vigésimo los mesenios abandonaron sus fértiles campos y huyeron de las grandes montañas del Itome”.

El fragmento 6 West (5 Adrados)

ὥσπερ ὄνοι μεγάλοις' ἄχθεσι τειρόμενοι,
δεσποσύνοισι φέροντες ἀναγκαίης ὑπὸ λυγρῆς
ἥμισυ παντὸς ὅσον καρπὸν ἄρουρα φέρει.

“...abrumados por grandes cargas, igual que asnos, llevando a sus señores, bajo la dolorosa necesidad, la mitad de todo el fruto que produce su tierra...”

Solón

La poesía soloniana es la primera expresión literaria de Atenas. El poeta nació en torno al 640, dentro de una de las familias más ilustres de la época, y el contenido de su obra es eminentemente didáctico. Abordamos el análisis del léxico soloniano proponiendo en primer lugar una panorámica de los términos relativos a la indigencia y aportando, a continuación los contextos pertinentes a nuestro tema.

Solón utiliza *πενίη* y *χρεῖος* para designar la pobreza. El pobre es el *ἀχρήμων*, *πενιχρός*, *κακός* y *δῆμος*. Para “ser pobre” encontramos *πένομαι* (fr. 15 West) y *χρηίζειν*. “Caer en la ruina”: *τρύχω*. “Trabajar a sueldo”: *λατρώω*. Aparece la mención del quehacer manual en la forma de *συλλέγειν χειροῖν βίοντον*. Pero, además y por contraste, Solón dispone de varias formas para referirse a la opulencia y el ser rico a nivel material con estas denominaciones: *χρήματα*, como “fortuna” (fr. 15. 4 West p.e.), “riquezas” (frs. 4. 6, 5. 3 y 13. 43 West, p.e.) y, muy probablemente al dinero (fr. 13. 8 West, p.e.); *πλοῦτος*, *κέρδος*, *κτέανον*, *ἄφενος* se alternan con ésta, y también se sirve de *ὄλβος*, que más bien parece aludir a la felicidad.

Los ricos son los *ἀγαθοί* y el hecho de serlo se explicita con el denominativo *πλουτεῖν*. La riqueza ya no sólo consiste en tener tierras y caballos, y Solón menciona claramente el oro y la plata (*ἀργυρὸς καὶ χρυσός*), posiblemente acuñados, como elementos de la opulencia.

Ya comentamos más arriba que los míseros son los *κακοί*. Para el hecho de ser pobre emplea *πένομαι* (fr. 15 West). En el fr. 13. 35 West *τι παθεῖν* se entiende como “sufrir una desgracia”. En el fr. 11. 1 West aparece este verbo con un complemento directo (*πεπόνθατε λυγρὰ*), traducido por Adrados como “os han ocurrido cosas penosas”, sucesos que les han conducido a la esclavitud, según revela el contexto.

En la conocida como *Elegía a las Musas* (fr. 13 West, 1 Adrados) encontramos abundantes referencias al tema de nuestra investigación, aunque de manera indirecta, porque lo que interesa es la riqueza, que aparece repetidamente como objeto de deseo. Para adquirirla los hombres fatigan sus cuerpos y arriesgan sus vidas. Observamos que en los primeros versos la riqueza, en cierta medida, sigue siendo *θεόσδοτος* (también en 63-64 y en 74-75) y, por tanto, libre de castigo, duradera y deseable. Se la designa con dos términos sinónimos: *χρήματα* y *πλοῦτον*. Pero el poeta distingue otra clase de opulencia, basada en las acciones de la injusticia, cuyo resultado es nefasto. Sin embargo resulta apetecida y estimada por los hombres. Esta es la que conduce a la aparición de *ἄτη* con el significado genérico de “infortunio” (como en los versos 68 y 75). Quizá sería esto una forma piadosa de explicar los cambios de fortuna, así como la intervención de Zeus en los asuntos humanos que recogen los versos 16 ss., donde se advierte de que *Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος*.

La traducción de Adrados iguala en sus apetencias y en la vacuidad de sus ilusiones al ἀγαθός y al κακός, como se pone de manifiesto en los versos 35-40. Pero en seguida pasa a elaborar un catálogo de oficios con los que “se ganan la vida las gentes comunes”²⁵⁶, es decir, los κακοί, por oposición a los ἀγαθοί, “buenos, nobles”. Por tanto ya vemos que la distinción de índole moral entre unos y otros (presente desde Homero) continúa vigente, y que el trabajo es una característica definitoria de los pobres.

El menesteroso viene designado como ἀχρήμων, “falto de bienes” y oprimido por obra de la pobreza, la πενίη (v. 41). Espera obtener fortuna (χρήματα, v. 42) por diversos medios y se lanza al vagabundeo por mar (κατὰ πόντον ἀλᾶται, v. 43), necesitado de llevar ganancias a casa (χρήζων οἴκαδε κέρδος ἄγειν, v. 44); labora la tierra (vv. 47-48) alquilando su cuerpo por años (vv. 48-49, εἰς ἐνιαυτόν/ λατρεύει) o se dedica a las faenas de la forja (vv. 49-50). Encontramos el verbo λατρεύω equivaliendo a θητεύω, lo que remite al empleo a sueldo. Vienen a continuación otras profesiones como la del poeta, el adivino y el médico (vv. 51-62). Adrados traduce κέρδεα por “medios de enriquecerse” y vuelve a insistir en que de éstos se origina la desgracia.

En la *Eunomía* (fr. 4 West, 3. Adrados) el tema del reparto de los bienes materiales y el de las consecuencias que acarrea la carencia de aquéllos se tratan con profusión. Las riquezas (χρήμασι, πλουτοῦσιν, κτεάνων) y el adquirirlas fraudulentamente son factores peligrosos para el mantenimiento de la cohesión urbana (vv. 5-13), que se ve comprometida y abocada a la esclavitud y la revuelta civil (vv. 17-19). Las consecuencias de tales sucesos, malas para todos, se extreman en el caso de los pobres (τῶν δὲ πενιχρῶν ...πολλοί) que toman el camino de la esclavitud (γαῖαν ἐς ἀλλοδαπήν).

Solón confiesa lo atípico de su comportamiento respecto a los bienes materiales y al poder en el fr. 33 West (23 Adrados), hecho que quienes estaban dispuestos a prosperar a costa de la rapiña no le perdonaron.

El fragmento 15 West (4. Adrados) puede interpretarse como resultado de una catástrofe social, subsiguiente a la guerra civil. La forma verbal πένονται, supuesto que tuviese aquí el significado de “trabajar”, y no el de “ser pobre”, se presenta sin duda alguna como antónimo de πλοῦτους. El contenido semántico de ésta no se cuestiona. Creemos que el intercambio de la ἀρετή por el πλοῦτος, como si se tratase de valores equivalentes subraya la diferenciación que se estaba produciendo en la sociedad, que ya no equiparaba y asociaba ambos a la aristocracia.

²⁵⁶ F. R. Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos I*, p.185, nota 4.

En el fragmento 5 West (5 Adrados) Solón manifiesta su preocupación ante el reparto equitativo de bienes entre ricos y pobres. No sólo la pobreza causará descontento, sino que también el exceso de bienes desequilibrará a aquéllos que no sepan mantener una actitud ponderada.

En el fr. 36. 8 ss. y 18 ss. West (24 Adrados) Solón evoca el regreso de muchos atenienses desde tierras remotas e incide en el reparto equitativo de la justicia, por medio de la redacción de leyes iguales para todos. La necesidad (ἀναγκαίης) ha llevado a muchos hombres al destierro (φυγόντας) donde han sido vendidos y han olvidado el uso de su lengua materna, debido a su condición de vagabundos (πλανωμένους). Han perdido su libertad y su comportamiento respecto a sus amos nos recuerda el de los pordioseros bíblicos englobados con los términos 'anî/ 'anaw, que designaban al que no osa hacer preguntas al poderoso y se limita a responder, es decir: el socialmente sumiso. Solón, que ya ha liberado de deudas a muchos compatriotas, culmina su labor legisladora dictando disposiciones para las distintas clases de ciudadanos, τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ. No cabe duda de que en este contexto los adjetivos conllevan una carga política y designan a nobles y comunes.

El Fragmento 37 West (25 Adrados) reitera la postura de Solón acerca de los derechos de los ciudadanos y en cómo buscó situarse en posición arbitral tras refrenar al pueblo. Gracias a su intervención se contuvieron los unos en sus reclamaciones y los otros mantuvieron su *status*. En el fr. 24 West se atisba, *mutatis mutandis*, un anticipo del latino *carpe diem*.

Contextos

Fragmento 15 West (4 Adrados)

πολλοὶ γὰρ πλοῦτουσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται ·
ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ
 χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

“Hay muchos malvados que son ricos mientras que los buenos son pobres; pero nosotros no les cambiaremos la virtud por su riqueza, porque la primera dura siempre, mientras que los bienes de fortuna los posee ora uno, ora otro”.

Fragmento 4 West (3 Adrados)

- v. 5 Αὐτοὶ δὲ φθείρουν μεγάλην πόλιν ἀφραδίῃσιν
 ἀστοὶ βούλονται χρήμασι πειθόμενοι...
- v. 12 πλουτοῦσιν δ' ἀδίκουσ' ἔργμασι πειθόμενοι...
 οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων...
- v. 17 Τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον
 ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἤλυθε δουλοσύνην,
 ἢ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὕδοντ' ἐπεγείρει,
 ὃς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην ·
 ἐκ γὰρ δυσμενέων ταχέως πολυήρατον ἄστν
 τρύχεται ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικοῦσι φίλαις.
 Ταῦτα μὲν ἐν δήμῳ στρέφεται κακά · τῶν δὲ πενιχρῶν
- v. 25 ἱκνοῦνται πολλοὶ γαίαν ἐς ἀλλοδαπήν
 πραθέντες δεσμοισί τ' ἀεικελίοισι δεθέντες ...
 Οὕτω δημοσίον κακὸν ἔρχεται οἴκαδ' ἐκάστῳ ·

“Pero los mismos ciudadanos, con sus locuras, quieren destruir nuestra gran ciudad, cediendo a la persuasión de las riquezas... se enriquecen dejándose atraer por las acciones injustas... sin perdonar las riquezas sagradas ni las del estado...Esta herida, imposible de evitar, alcanza entonces a la ciudad entera: rápidamente cae en una infame esclavitud, que despierta las luchas civiles y la guerra dormida, fin de la hermosa juventud de muchos ciudadanos; que una hermosa ciudad es en breve arruinada a manos de sus enemigos en los conciliábulos de que gustan los malvados. Estas son las calamidades que se incuban en el pueblo; y, en tanto, muchos de los pobres llegan a una tierra extraña, vendidos y atados con afrentosas ataduras... De esta forma, el infortunio público alcanza a cada uno en su casa”.

Fragmento 5 West (5 Adrados)

δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας, ὅσον ἀπαρκεῖ,
 τιμῆς οὔτ' ἀφελὼν οὔτ' ἐπορεξάμενος ·
οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγῆτοί,
 καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν ·
...τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται
 ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ

“Pues di al pueblo tanto honor como le basta, sin quitar ni añadir a su estimación social; y de los que tenían el poder y eran considerados por sus riquezas, también de éstos me cuidé para que no sufrieran ningún desafuero... pues la hartura engendra el desenfreno cuando una gran

felicidad sigue a los hombres que no tienen un espíritu bien equilibrado”.

Fr. 13. 8 West (1. 8 Adrados)

Χρήματα δ' ἰμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω · πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.
Πλοῦτον δ' ὃν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ
ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν ·
ὃν δ' ἄνδρες τιμῶσιν ὕψ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον
ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκοισ' ἔργμασι πειθόμενος
οὐκ ἐθέλων ἔπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγειαι ἄτῃ ·

v. 33... Θνητοὶ δ' ὧδε νοεῦμεν ὁμῶς, ἀγαθός τε κακός τε
κεινὴν δὴν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει
πρίν τι παθεῖν · τότε δ' αὖτις ὀδύρεται ·

v. 41... εἰ δέ τις ἀχρήμων, πενίης δέ μιν ἔργα βιάται
κτήσεσθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ.
Σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος · ὃ μὲν κατὰ πόντον ἀλᾶται
ἐν νηυσὶν χρήζων οἴκαδε κέρδος ἄγειν
ἰχθυόεντ' ἀνέμοισι φορεύμενος ἀργαλείοισιν,
φειδωλὴν ψυχῆς οὐδεμίαν θέμενος ·
ἄλλος γῆν τέμνων πολυδένδρεον εἰς ἐνιαυτόν
λατρύει, τοῖσιν καμπύλ' ἄροτρα μέλει ·
ἄλλος Ἀθηναίης τε καὶ Ἡφαίστου πολυτέχνεω
ἔργα δαεὶς χειροῖν συλλέγεται βίοτον...

v. 74... Κέρδεα τοι θνητοῖσ' ὥπασαν ἀθάνατοι,
ἄτῃ δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἦν ὁπότεν Ζεὺς
πέμψῃ τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

v. 8 “En cuanto a la riqueza, deseo tenerla, pero poseerla injustamente no lo deseo: siempre llega después el castigo. La riqueza que dan los dioses, viene a manos del hombre destinada a durar toda ella, desde la base del montón hasta la cúspide; mientras que la que los hombres honran como consecuencia de la injusticia, no viene conforme a un orden natural, sino que lo hace contra su grado, obedeciendo a acciones inicuas. Pronto se le junta el infortunio...”

v. 33 “Y sin embargo, los hombres, tanto los afortunados como los míseros, pensamos así: cada uno alimenta largo tiempo una vana ilusión hasta que sufre una desgracia, y sólo entonces se lamenta...”

v. 41 “...si uno carece de dinero y le apremia la pobreza, cree que algún día adquirirá muchas riquezas. Cada uno se afana de un modo distinto: el uno, deseoso de llevar a casa una ganancia recorre en naves el mar lleno de peces, empujado por vientos procelosos y sin cuidarse para nada de su vida; otro –las gentes cuyo medio de vida son los curvos arados- trabaja todo un año a jornal arando la tierra bien arbolada, otro, conocedor de las artes de Atenea y del industrioso Hefesto, se gana la vida con sus manos...”

v.74. “Los inmortales han dado medios de enriquecerse a los mortales; pero de ellos nace el infortunio, que cuando Zeus envía como castigo, se ceba ya en éste, ya en aquél”.

Fragmento 15 West (4 Adrados)

πολλοὶ γὰρ πλοῦτουσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται ·
ἀλλ’ ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ
χρήματα δ’ ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

“Hay muchos malvados que son ricos mientras que los buenos son pobres; pero nosotros no les cambiaremos la virtud por su riqueza, porque la primera dura siempre, mientras que los bienes de fortuna los posee ora uno, ora otro”.

Fragmento 11 West (11 Adrados)

εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι’ ὑμετέρεην κακότητα,
μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε ·
αὐτοὶ γὰρ τούτους ηὔξήσατε ρύματα δόντες,
καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην.

Fragmento 5 West (*vide supra*)

Fragmento 33 West (23 Adrados)

οὐκ ἔφυ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνὴρ ·
ἐσθλὰ γὰρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἐδέξατο ·
περιβαλὼν δ’ ἄγρην ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα
δίκτυον, θυμοῦ θ’ ἀμαρτῇ καὶ φρενῶν ἀποσφαλεῖς ·
ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβὼν
καὶ τυραννεύσας Ἀθηνέων μούνον ἡμέραν μίαν,
ἄσκος ὕστερον δεδάρθαι κάπιτετρίφθαι γένος.

Fragmento 15 West (*vide supra*)

Fr. 36. 8 ss. y 18 ss. West (24 Adrados):

Πολλοὺς δ' Ἀθήνας πατρίδ' εἰς θεόκτιτον
ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,
ἄλλον δικαίως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπὸ
χρειοῦς φυγόντας γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν
ιέντας, ὡς ἂν πολλαχῇ πλανωμένους,
τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα
ἔχοντας ἦθη δεσποτῶν τρομευμένους
ἐλευθέρους ἔθηκα...
Θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καγαθῷ
εὐθεΐαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην
ἔγραψα.

“A Atenas, nuestra patria fundada por los dioses, devolví muchos hombres que habían sido vendidos, ya justa, ya injustamente, y a otros que se habían exiliado por su apremiante pobreza; de haber rodado por tantos sitios, ya no hablaban el dialecto ático. A otros, que aquí mismo sufrían humillante esclavitud, temblando ante el semblante de sus amos, les hice libres...escribí leyes tanto para el hombre del pueblo como para el rico, reglamentando para ambos una justicia recta”.

Fragmento 37 West (25 Adrados)

Δήμῳ μὲν εἰ χρὴ διαφάδην ὄνειδίσαι,
ἃ νῦν ἔχουσιν, οὐποτ' ὀφθαλμοῖσιν ἂν
εὗδοντες εἶδον
v. 5 ὅσοι δὲ μείζους καὶ βίαν ἀμείνονες,
αἰνοῖεν ἂν με καὶ φίλον ποιοίατο ·
.....
οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον οὐδ' ἐπαύσατο
πρὶν ἀνταράξας πῖαρ ἐξεῖλεν γάλα.
Ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταχίμῳ
ὄρος κατέστην

“Si me es dado acusar claramente al pueblo, jamás habrían podido ver ni en sueños con sus ojos lo que ahora tienen...
(v. 5). Y los más poderosos y fuertes me alabarían y harían su amigo... no habría contenido al pueblo ni habría cesado hasta que, después de batir la leche, hubiese sacado la manteca; mientras que yo fui como una piedra de término, situado entre los dos bandos como en la tierra de nadie”.

Ἴσόν τοι πλουτοῦσιν, ὅτῳ πολὺς ἀργυρός ἐστι
καὶ χρυσὸς καὶ γῆς πυροφόρου πεδία
ἵπποι θ' ἡμίονοί τε, καὶ ὧ μόνα ταῦτα πάρεστι,
γαστρὶ τε καὶ πλευρῇ καὶ ποσὶν ἄβρὰ παθεῖν
παιδός τ' ἡδὲ γυναικός...
Ταῦτ' ἄφενος θνητοῖσι · τὰ γὰρ περιώσια πάντα
χρήματ' ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς Ἀΐδew

“Igual riqueza tiene el que posee mucha plata, oro, campos de tierra fértil, caballos y mulas, y al que sólo le es dado tener contentos su estómago, sus costados y sus pies y disfrutar del amor masculino o femenino... Estos son los bienes de los mortales, pues nadie llega a la mansión de Hades con todas sus grandes riquezas...”

Mimnermo y Focílides

Dentro de la producción conservada de estos poetas, recogemos aquellos fragmentos en los que aparece alguna mención a situaciones de necesidad. Mimnermo, natural de Colofón, vivió hacia el 600 y escribió sus poemas utilizando el metro elegíaco. En el fr. 2 West (2 Adrados) rememora la suerte incierta del hombre que se aproxima a la vejez y a veces se encuentra la casa en la indigencia, con lo que esto comporta de penuria. Señala Fränkel que en estos versos se distinguen “tres instancias objetivas de infelicidad: la pérdida de los bienes (porque el viejo no puede cuidar adecuadamente de su economía o negocio), una muerte sin herederos y la enfermedad”²⁵⁷. En cuanto a la terminología, debemos observar que el plural κακὰ se utiliza como “dolores”, y πενίη como “miseria”. En el fragmento 10. 1 de Adrados πόνοος tiene el significado de “trabajo” y recoge la tarea diaria del Sol.

Los fragmentos de Focílides nos han dejado tres apuntes de distinta índole parenética. En el primero (fr. 6 Adrados, 2 Edmonds) no podemos afirmar que este κακοῦ ἀνδρὸς sea un pobre (puesto que tiene dinero para darlo en préstamo), pero recogemos el texto porque habla de la existencia de deudas. En el segundo (fr. 7 Adrados, 7 Edmonds) reaparece el verbo χρήζω en un contexto explícito que menciona la riqueza (πλούτου). Y en el tercero (fr. 12 Adrados, 12 Edmonds) se enuncia de forma clara el deseo de disfrutar de una *aurea mediocritas*.

²⁵⁷ H. Fränkel, *op. cit.* p. 204.

Contextos

Mimnermo

Fr. 2. 9 West, 2. 9 Adrados

Αὐτὰρ ἐπὴν δὴ τοῦτο τέλος παραμείψεται ὥρης
αὐτίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίος ·
πολλὰ γὰρ ἐν θυμῷ κακὰ γίγνεται · ἄλλοτε οἶκος
τρυχοῦται, πενίης δ' ἔργ' ὀδυνηρὰ πέλει ·

“Y tan pronto como es transpuesto este término de la juventud, es preferible la muerte a la vida. Muchos dolores nacen entonces en el corazón: unas veces la casa está en la miseria y vienen las penosas consecuencias de la pobreza”.

Fr. 10. 1 Adrados

Ἥλιος μὲν γὰρ πόνον ἔλλαχεν ἥματα πάντα,
οὐδέ ποτ' ἄμπαυσις γίγνεται οὐδεμία
ἵπποισιν τε καὶ αὐτῷ...

“Al sol le tocó en suerte el destino de trabajar todo el día y ni él ni sus caballos tienen descanso alguno...”

Focílides

Fr. 6 Adrados, 2 Edmonds.

(Καὶ τόδε Φωκυλίδεω ·) χρήστης κακοῦ ἔμμεναι ἀνδρὸς
φεύγειν, μὴ σέ γ' ἀνιήσῃ παρὰ καιρὸν ἀπαιτέων.

(“También esto es de Focílides): evita ser deudor de un hombre vil, a fin de que no te importune reclamándote la deuda en un momento inoportuno.”

Fr. 7 Adrados, 7 Edmonds.

Χρήζων πλούτου μελέτην ἔχε πίονος ἀγροῦ ·

ἀγρὸν γὰρ τε λέγουσιν Ἀμαλθείης κέρας εἶναι.

“Si deseas riquezas, atiende a tus fértiles tierras; pues se dice de un campo cultivado que es un cuerno de Amaltea”.

Fr. 12 Adrados, 12 Edmonds.

Πολλὰ μέσοισιν ἄριστα · μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι
“Muchas ventajas tiene el término medio: quiero ser en mi ciudad uno de tantos”.

Alceo y Simónides

Los poemas de Alceo que aquí comentamos se refieren al ser humano como colectivo y hablan en su nombre. Alceo, que “llevó una vida agitada y su poderosa naturaleza habló apasionadamente de todo lo que le ocurrió”²⁵⁸, se duele de su destierro. Enfrentado a Pítaco, su bando perdió y el poeta hubo de retirarse al campo, abandonando la ciudad. Resuena en su boca la voz, llena de amargura, del confinamiento que padece y que seguramente compartiría con muchos de sus conciudadanos. El exilio le obliga a llevar una vida campesina de la que se queja, y le fuerza a una pobreza que soporta como un daño insufrible, capaz de someter a un pueblo (fr. 142 D). El hombre de la urbe que fue se siente excluido de la asamblea, de la participación en la cosa pública. Frente esta situación, o a pesar de ella, enarbola la sentencia de Aristodamo acerca del dinero. Estos fragmentos nos permiten observar que también en la poesía lírica asoma la idea del AT donde la miseria aparece como una maldición (*Salmo* 109 [108] 10, p.e.).

Simónides de Ceos, perteneciente al s. VI y considerado por Ehrenberg un poeta panhelénico²⁵⁹, incluye en unos versos otra reflexión de carácter ético acerca de cómo se envilece el ser humano al arruinarse. Las limitaciones del individuo forman parte esencial de su obra y “el concepto de humanidad que desarrolló la Grecia clásica se prepara aquí”²⁶⁰. Apunta en este autor la idea que aparecerá formulada como *mens sana in corpore sano* (fr. 4 D). Esos límites inherentes a cada uno le impiden luchar contra la voluntad divina, mejorar su índole moral si el desastre le atenaza. Y posiblemente no hacía sino recoger algo asumido por los griegos: contra lo inevitable no lucha ni la divinidad. Resalta Bowra²⁶¹ las afinidades existentes entre Simónides, Píndaro y Baquílides, “representantes de la transición de la vieja época aristocrática...

²⁵⁸ H. Fränkel, *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*, Madrid, 1993, p. 195.

²⁵⁹ V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*. 1970, p. 174.

²⁶⁰ H. Fränkel, *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*, Madrid, 1993, p. 289.

²⁶¹ *Introducción a la literatura griega* Madrid, 1968, p. 148 ss.

a otra nueva de ensayo y cambio”. Se centra para fundamentar este paralelismo en el tiempo que pasaron en Atenas, en las invitaciones que les cursó Hierón, el tirano de Siracusa, en el arte de los tres “basado en la antigua tradición”, lo que les llevó a tratar los mismos temas con cierta frecuencia, en la seguridad que cada uno tenía en sí mismo y en sus propias opiniones, que expresaban sin temor a los poderosos.

En cuanto a Simónides, la escasez de lo conservado, nos impide conocer hasta qué punto el tema de lo inseguro de la condición humana, de los vaivenes de la fortuna, estuvo presente en su obra, caracterizada por el *pathos*.

Fränkel asimila el discurso admonitorio de Simónides con el lenguaje de los Salmos y con la “prédica cristiana”, habida cuenta del afán del poeta por “consolar, no oprimir”²⁶². Anticipa asimismo la formulación que aparecerá en Píndaro acerca de la condición efímera del ser humano (fr. 355 D) y se aproxima a la idea soloniana (recogida por Heródoto) de que es menester esperar a que llegue la muerte para dictaminar si alguien ha sido dichoso.

Contextos

Alceo

Fr. 130 Lobel & Page, G 2 Edmonds

ὦ τάλαις ἔγω
ζῶω μοῖραν ἔχων ἀγροῖωτίκην
ἡμέρων ἀγόρας ἄκουσαι
καρυ[ζο]μέναις Ὠγεσιλαΐδα
καὶ β[ό]λλας · τὰ πάτηρ καὶ πάτερος πάτηρ
καγγ[ε]γήρας’ ἔχοντες πεδὰ τωνδέων
τῶν [ἀ]λλαλοκάμων πολίταν,
(v. 23) ἔγ[ω]γ’ ἀ]πὸ τούτων ἀπελήλαμαι
φεύγων ἐσχατίαις...

“...yo, desdichado,
vivo a la manera de un campesino,
anhelando escuchar, Agesilaidas,
los gritos que pregonan la asamblea
y el consejo. Eso que mi padre y el padre
de mi padre tuvieron hasta viejos
entre esos ciudadanos siempre en rencilla.

²⁶² *ibid.* p. 290.

Pero estoy alejado de ellos yo, exiliado en la lejanía, y aquí,
como Onomacles , en país de lobos
habito resignado a la guerra.” ²⁶³

Fr. 142 L & P , Z 41 Edmonds

Ἀργάλεον Πενία κάκον ἄσχετον, ἃ μέγαν
δάμναι λᾶον Ἀμαχανίαι σὺν ἀδελφαίαι

“ Cruel, insufrible daño es la Pobreza, que a un pueblo
grande somete a la par de su hermana, la Impotencia”.

Fr. 101 D , Z 37 Edmonds

ὥς γὰρ δὴ ποτ’ Ἀριστόδα-
μον φαῖσ’ οὐκ ἀπάλαμνον
ἐν Σπάρται λόγον
εἶπην · χρήματ’ ἄνηρ, πένι-
χρος δ’ οὐδ’ εἰς πέλετ’ ἐσλός
οὐδὲ τίμιος

“Pues cuentan que una vez Aristodamo
dijo en Esparta una frase indiscutible:
“El dinero es el hombre; ningún pobre
resulta valioso ni apreciado”

Simónides

Fr. 4D, 19 Edmonds

Ἄνδρ’ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι
χαλεπὸν,
χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον
ἄνευ ψόγου τετυγμένον.
....
οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττακεῖον νέμε-
ται,
καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον ·
χαλεπὸν φάτ’ ἐσθλὸν ἔμμεναι.
θεὸς ἂν μόνος τοῦτ’ ἔχοι γέρας · ἄνδρα δ’

²⁶³ Las traducciones de Alceo y Simónides son de Carlos G^a Gual (*Antología de la poesía lírica griega*. Madrid, 1980.

οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὄν ἀμάχανος συμφορὰ κατέλῃ.
πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός ·
κακὸς δ' εἰ κάκιον,
κάπὶ πλεῖστον ἄριστοι τοὺς θεοὶ φίλω-
σιν

“Llegar a ser de verdad un hombre bueno,
equilibrado de manos, pies y espíritu,
forjado sin tara, es arduo empeño...
Ni siquiera la sentencia de Pítaco
me parece acertada, aunque de un sabio
dicha. Afirmaba que es arduo ser bueno.
Sólo un dios puede tener tal privilegio.
Un hombre no puede evitar ser malo,
si un desastre invencible lo derriba.
Con buena fortuna cualquier hombre es bueno,
y malo cuando todo le va mal...
En general, son mejores aquellos
a los que los dioses tratan con cariño.”

Fr. 354 D. L. Page (39 B, 9 D)²⁶⁴

ἀνθρώπων ὀλίγον μὲν
κάρπος, ἄπρακτοι δὲ μεληδόνες,
αἰῶνι δ' ἐν παύρῳ πόνος ἀμφὶ πόνῳ ·
ὁ δ' ἄφυκτος ὁμῶς ἐπικρέμαται θάνατος ·
κείνου γὰρ ἴσον λάχον μέρος οἱ τ' ἀγαθοί
ὅστις τε κακός.

“De los humanos pequeño es el poder,
e inútiles los propósitos y cuítas.
En la breve vida hay pena tras pena.
Y la muerte ineluctable siempre espera.
Porque igual porción de ella reciben
los valerosos y quien es cobarde.”

Fr. 355 D. L. Page (32 B, 6 D)

ἄνθρωπος ἐὼν μὴ ποτε φάσης ὃ τι γίνεται [αὔριον]
μηδ' ἄνδρα ἰδὼν ὄλβιον ὅσσον χρόνον ἔσσειται ·
ὠκεῖα γὰρ οὐδὲ τανυπτερύγου μυίας
οὕτως ἅ μεταστάσις.

²⁶⁴ D.L. Page, *Lyrica Graeca Selecta*. Oxford, 1973.

“Siendo humano, jamás digas qué va a pasar mañana,
ni, al ver a alguien dichoso, por cuánto tiempo lo será.
Porque ni el moverse de la mosca de finas alas
es tan rápido”.

Hiponacte y Asio

El estado fragmentario de la producción de Hiponacte y lo escaso de lo transmitido de Asio no permite hacernos una idea muy cabal de sus posturas ante la miseria, ya que los textos son como pinceladas en una pintura sin terminar. Pero sí es suficiente para poder vislumbrar algo de la situación calamitosa de los mendigos, ateridos de frío y fustigados por el hambre. A través de las bocas de Hiponacte y de Asio, cuando menos, habla la mendicidad con voz propia en la poesía. El primero, un jonio nacido hacia el 510 a. C., quizá caricaturizándose, pide repetidamente un manto y unas sandalias, comida y dinero para remediar su situación miserable. Lamenta que la riqueza nunca se aproximó a su casa para ofrecerle unas monedas de plata. El segundo traza el retrato del mendigo errante, posiblemente influido por la tradición anterior.

Contextos

Hiponacte

Fr. 21 Adrados

Ἡμίεκτον αἰτεῖ...
“Pide una moneda de ocho óbolos...”

Fr. 32 Adrados, 32 West

Ἑρμῇ, φίλ' Ἑρμῇ, Μαιαδεῦ Κυλλήνιε,
ἐπεύχομαί τοι, κάρτα γὰρ κακῶς ῥιγῶ...
δὸς χλαῖναν Ἰππώνακτι καὶ κυπασσίσκον
καὶ σαμβάλισκα κάσκερίσκα καὶ χρυσοῦ
στατήρας ἐξήκοντα τοῦτέρου τοίχου.

“Hermes, querido Hermes, hijo de Maya, nacido en Cilena, imploro tu ayuda, pues tengo un frío terrible...Da a Hiponacte un manto, una

túnica persa, unas sandalias, unas zapatillas y sesenta estateres de oro del otro muro”.

Fr. 33 Adrados, 34 West.

δὸς χλαῖναν Ἰππώνακτι · κάρτα γὰρ ῥιγῶ
καὶ βαμβαλύζω...

“Da un manto a Hiponacte; pues tengo un frío horroroso y me castañetean los dientes”.

Fr. 34 Adrados, 34 West

ἐμοὶ γὰρ οὐκ ἔδωκας οὔτε κω χλαῖναν
δασεῖαν ἐν χειμῶνι φάρμακον ῥίγευς,
οὔτ’ ἀσκήρησι τοὺς πόδας δασεῖσιν
ἔκρυψας, ὥς μοι μὴ χίμετλα γίγνηται.

“Aún no me diste un grueso manto, medicina del frío en el invierno, ni cubriste mis pies con unas calientes zapatillas a fin de que no me salgan sabañones”.

Fr. 36 Adrados, 36 West

ἐμοὶ δὲ Πλοῦτος -ἔστι γὰρ λῆν τυφλός-
ἐς τῷκί’ ἐλθὼν οὐδὰμ’ εἶπεν· «Ἰππώναξ,
δίδωμί τοι μνᾶς ἀργύρου τριήκοντα
καὶ πόλλ’ ἔτ’ ἄλλα ·» δεῖλαιος γὰρ τὰς φρένας

“Pluto, como es completamente ciego, jamás ha venido a mi casa a decirme: “Hiponacte, te doy treinta minas de plata y otras muchas riquezas más”; es un bellaco”.

Fr. 39 Adrados, 39 West

Κακοῖσι δώσω τὴν πολύστονον ψυχὴν,
ἣν μὴ ἀποπέμψης ὥς τάχιστα μοι κριθέων
μέδιμνον, ὥς ἂν ἄλφίτων ποιήσομαι
κυκεῶνα πίνων φάρμακον πονηρίας

“Abandonaré a la desgracia mi alma dolorida si no me envías cuanto antes un medimno de cebada para poder hacer unas gachas con su harina, bebiendo así una medicina contra la miseria.”

Asio

Fr. 1 Adrados, 14 West

Χωλός, στιγματίης, πολυγήραος, ἴσος ἀλήτη
ἦλθε κνισοκόλαξ, εὖτε Μέλῃς ἐγάμει,
ἄκλητος, ζωμοῦ κεχρημένος, ἐν δὲ μέσοισιν
ἦρως εἰστήκει βορβόρου ἐξαδύς

“Cojo, marcado a fuego, viejo, como un vagabundo llegó el parásito cuando Meles celebraba su boda, sin que le llamaran y deseoso de caldo, y se apareció como un fantasma que sale del fango”.

Teognis

La unidad y magnitud de la colección teognídea permite un seguimiento sistemático de la terminología relacionada con nuestro tema, así como de la opinión aristocrática acerca del cambio social que se estaba produciendo a fines del s.VI, con la extensión de la economía monetaria y la decadencia de la nobleza campesina y terrateniente. Teognis mantiene una posición ambivalente sobre la riqueza: por un lado la alaba como componente necesario del espíritu noble. Pero por otro la vitupera cuando está en manos de los “malvados” porque ello produce un cambio de valores en la sociedad. Está bien que el aristócrata sea rico, pero si para mantener su *status* casa a su hija con un “villano” o busca la compañía de estos en pos del medro personal, cambia su perspectiva y el afán de lucro echa a perder su buena condición natural.

Los términos κακός / δειλός y ἀγαθός / ἐσθλός tienen casi siempre una connotación ética. Los primeros refieren al malvado / vil / villano que es pobre o al que ya ha logrado enriquecerse, pero se comporta como un miserable. La κακότης sólo puede entenderse por “indigencia” en 913, mientras que equivale a “vileza” (42 y 1083), “mala situación” (360), “infortunio” (836, y 1025), “vicio” (433, 524, 623) y “maldad” (547, 1061 y 1310) entre otras. La κακόπατρις es la mujer de “bajo origen” (193). En plural, κακός y ἐσθλός adoptan el significado de “desgracia” y “prosperidad” (354, 443, ambos, p. e.). En 105, 366, entre otros, δειλός es sinónimo de “gente vil”, mientras que en 102, 443 y otros puede entenderse por “malvado” o “malo”.

Los segundos remiten al noble, al bien nacido, aunque su situación pecuniaria esté quebrantada. También se los designa como ὀλβιος (“rico”, en 165, “feliz” en 167, entre otros ejemplos).

En género neutro τὸ κακόν es sinónimo de “desgracia” (442 p. e.).

La πενίη aparece como tal en los versos 155, 173, 177, 180, 182, 267, 351, 384, 393, 526, 620, 649, 684, 752, 1062, 1115 a, 1115, 1129, *Fr. dubia* 4.1 y 4.6. Los adjetivos que la acompañan son los siguientes: θυμοφθόρος (155 *Fr.*

dub. 4.1), χαλεπή (180, 684, 752, *Fr. dub.* 4. 6), γνωτή (267), δειλή (351 y 649), σύμφορος (526), ἄκρη (620) y οὐλομένη (1062).

Dentro de esta familia léxica encontramos al πενιχρός en cuatro ocasiones (165, 181, 621 y 662). En todas ellas tiene la acepción de “pobre”. Πένομαι se utiliza en 315 y 929 con el significado de “ser pobre”. Πονεῖν con la acepción de “trabajar” lo emplea en 919, y πονέομαι asoma en una sola ocasión (1359) como “buscar afanosamente”. En cuanto a πόνος el poeta la usa para designar una “situación difícil” (103), o un “trabajo” (987 y 1108) y también un “dolor” (1319).

Expresa asimismo la idea de menesterosidad con los sustantivos ἀχρημοσύνη (389, 394 y 560) y χρημοσύνη (670). Éste lleva como calificativos los adjetivos οὐλομένη (156) y κακή (*Fr. Dub.* 4. 2). En 62 creemos que χρεῖη tiene el significado genérico de “necesidad”, lo mismo que el verbo χρηίζω en 958 y 1333. En 1196 utiliza χρεῖος, “deuda”. El adverbio χαλεπῶς (“con penuria”, v. 520). Aparecen una vez τρύχω (913), “vivir estrechamente” y λιμός (605). La “necesidad” es la ἀνάγκη (1015; 297, 419, 1095) acompañada del adjetivo κρατερή en 197 y 387. Otro término que denota desdicha es ἄτη (“infortunio” en 103, 133, 206, 231, 588 y “desgracia” en 631).

Las perífrasis κακοῖς κεῖσθαι (320 y 845), “sumido en la desgracia” y τὸ κακῶς κείμενον (846 “mala situación”); τι δειλὸν ἔχειν (857 “padecer un infortunio”); δεινὰ παθεῖν (1318b “ser víctima de infortunio”); κακῶς παθεῖν (655) “sufrir un infortunio”; οὐδὲν ἔχειν (512) y μηδὲν ἔχειν (158 “privar de todo”, “tener nada” le sirven para referirse a quienes padecen los reveses de la fortuna.”. “Vivir con poco” es ἀπὸ τῶν ὀλίγων ζῆν (1156). En sentido opuesto, εὖ ἔχειν (697, “en la prosperidad” y εὖ κείμενον ἄνδρα (845 “hombre en buena situación”). “Ser rico” es πλουτεῖν (146, 158) y las “riquezas” aparecen como ἄφενος (130), κέρδεος (133), χρήματα (146, 147, 149, 346, 562, 667, 831 etc.), κτέανον (1009, 1149). La “prosperidad” se puede expresar, asimismo, con el adjetivo ἐσθλοῖς (354 y 443, por ejemplo). En 153 ὄλβος se refiere genéricamente a la “felicidad”. Para “ganancia” aparecen κέρδος (466) y μισθοῦς (434).

El trabajo, servidumbre del pobre, viene expresado con el verbo ἐργάζομαι, “afanarse” (135 y 1116); en 734, “cuidarse”. El sustantivo ἔργον se repite veintiocho veces, pero sus acepciones son variadas (vv. 29, 380, 384, 449, 585, 744, 899, 1177 “acción/es”; 66, 603 “comportamiento/conducta”; 75 “proyectos”; 164, 464, 640 “empresas”; 402 “acto/s”; 733 “crímenes”, con el adjetivo σχέτλια; I. 793, 979, 984, 1064, 1150, 1167, II. 1308 y 1326 “obras”; 901 “cosa”; 914 ἔργα τελῶν ὀλίγα “sin trabajar apenas”; 1031 “fracaso”, con ἀπρήκτοισιν; “hazaña” en II. 1290.

La fatiga, el esfuerzo que los hombres han de realizar para el logro de sus empresas vienen explicitadas por verbos como μοχθίζω (“sufrir fatigas”, 71 y 164), μογέω (v. 71), sustantivos como σπουδή (“esfuerzo”, v. 170); κάματος (“fruto del trabajo” en 925, por ejemplo). Pero a veces incita a no afanarse en exceso, μηδὲν ἄγαν σπεύδειν (335 y 401).

Para lo referente al mendigo y al ejercicio de la mendicidad Teognis se sirve de *πτωχός* (278) y *πτωχεύω* (922 y 926 “pedir limosna” en ambos versos).

El destierro y sus consecuencias también constituyen motivo de reflexión para el poeta. Los verbos *φεύγω* y *προφεύγω* (“desterrar”) se repiten en 209, 332 a, 333, 893 y 1215. El sustantivo *φυγή* “destierro” se reitera en dos versos idénticos (210 y 333).

El desenfreno, *ῥβρις*, es otro motivo de desasosiego y a él alude en distintos versos (307, 291, 151, 153, 541, 663, etc.)

Resulta evidente que a Teognis le preocupó extraordinariamente la pobreza, aunque no sea éste el argumento principal de la colección. La riqueza es protagonista de muchos de los dísticos y vertebró gran parte del argumento de los mismos, ya sea por el ansia que se tiene de poseerla, ya por el estupor que provocaba en el poeta el cambio social que estaba viviendo. La mutación de los valores que tanto le escandalizaba se debe en gran medida al nuevo reparto de poderes, bienes e influencias entre los distintos individuos que conformaban el orden emergente.

Comenzamos el análisis de los contextos teognídeos a partir de los dísticos que retratan a la riqueza personificada, (885-886, 523-524 y 1117-1118) y que revelan su naturaleza ambivalente. Continuamos la lectura con los versos que afirman que la opulencia puede suponer riesgos dado que el afán de poseerla carece de límites y encierra el peligro de la locura (227-232, 1153-1154). El ser rico y sus connotaciones viene recogido en 1153 ss. y 622.

La riqueza es excelente, lo mejor, nunca sacia y supone poder y tener amigos (929-930, 697-698). Junto a ella aparece la sabiduría, y ambas son objetivos difíciles de lograr (699-700, 928, 596 y 718). En ocasiones matiza este ansia de abundancia y habla de “buena fortuna”, de inteligencia y de sabiduría como de cosas deseables (129-130, 145-146, 1155-1156, 895, 1171, 1157-1160). Sin embargo, el enriquecimiento parece no importarle si se disfruta de juventud, alegría y amor, o cuando se tiene lo necesario (719-726, 1067-1068, 1119-1122). Pobreza y vejez son motivos de preocupación (1129-1132).

Como en Hesíodo y en otros poetas líricos, en la colección aparecen testimonios de la piedad tradicional que atribuía a la divinidad el reparto de todas las cosas. Los dioses lo dan y lo quitan todo y no discriminan al malvado a la hora de hacerlo, sobre todo cuando se trata de bienes materiales (197-198, 133-136, 155-158, 149-150, 165-166, 271-278, 667-670, 1162d-1162e, 865-867). No siempre hay que fiar en la divinidad para conseguir bienes. Teognis valoraba el esfuerzo, porque la naturaleza de estos dones es mudable (463-464, 315-318, 1115-1116, 557-562, 662-664).

Si los dioses otorgan todas las cosas, la acción del hombre y/o su propia naturaleza también contribuyen a la ruina o el infortunio. Teognis alerta acer-

ca del desenfreno y del hartazgo que subyace a éste, causantes de la miseria (151-154, 289-292, 605-606, 749-752).

La colección recoge el sentir aristocrático según el cual la pobreza define el carácter y es adecuada para los malvados (393-398, 1025-1026, 525-526). Es, además, un baldón (649-652), confunde los talentos y envilece (173-178, 351-354, 1059-1062, 383-392, 619-620, 683-686, 577, 319-322); hace objeto de escarnio a sus víctimas (1107-1108). La muerte es preferible a la indigencia (179-182). La miseria se hace notar y es menester rehuirla (267-270, 179-182, 1114^a-1114^b). Para eludirla hay que tener sentido común y vivir de forma modesta, ahorrando para evitar llegar a la mendicidad (911-927, 931-932).

En la idea de lograrlo, o a fin de que los “malvados” escalen puestos en la sociedad, Teognis observa que ya no se duda en concertar matrimonios desiguales (189-192, 185-188, 193-196, 1112).

El noble, por el contrario, muestra un carácter moderado (657-658).

Recogemos para terminar, unos versos acerca del exilio, que supone la ruina material y moral, así como la pérdida de los amigos (332 a-b, 209-210, 333-334, 893), y lo que quisiéramos entender como el *leit motiv* que subyace en el ideario expuesto en la colección (753-755).

Contextos

Εἰρήνη καὶ Πλοῦτος ἔχου πόλιν, ὄφρα μετ' ἄλλων
κωμάζοιμι · κακοῦ δ' οὐκ ἔραμαι πολέμου. (885-886)

“Que la Paz y la Riqueza protejan nuestra ciudad para que yo pueda celebrar festines en compañía de otros amigos; yo no amo la guerra funesta”.

Οὐ σε μάτην, ὦ Πλοῦτε, βροτοὶ τιμῶσι μάλιστα ·
ἢ γὰρ ῥηϊδίως τὴν κακότητα φέρεις. (523-524)

“No sin motivo te honran con preferencia los mortales, ¡oh Pluto!
pues soportas el vicio con toda facilidad”.

Πλοῦτε, θεῶν κάλλιστα καὶ ἱμερόεστατα πάντων,
σὺν σοὶ καὶ κακὸς ὢν γίνεται ἐσθλὸς ἀνὴρ. (1117-1118)

“Oh Pluto, el más hermoso y deseable de los dioses todos: con tu ayuda, hasta el malvado se convierte en noble”.

Πλούτου δ' οὐδέν τέρμα πεφασμένον ἀνθρώποισιν ·
οἱ γὰρ νῦν ἡμῶν πλεῖστον ἔχουσι βίον,
διπλάσιον σπεύδουσι. Τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας ;
Χρήματα τοι θνητοῖς γίνεται ἀφροσύνη ·
ἄτη δ' ἐξ αὐτῆς ἀναφαίνεται, ἣν ὁπότε Ζεὺς
πέμψῃ, τειρομένοις, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει. (227-232)

“Ningún límite de riqueza hay fijado para los hombres; pues los que de nosotros tienen más bienes de fortuna, la buscan con doble afán: ¿Quién sería capaz de saciarlos a todos? Las riquezas traen a los hombres la locura; de ellas nace el infortunio, que cuando Zeus envía a los hombres para su aflicción, se ceba ya en éste ya en aquél.”

Εἴη μοι πλουτοῦντι κακῶν ἀπάτερθε μεριμνέων
ζῶειν ἀβλαβέως μηδὲν ἔχοντι κακὸν (1153-1154)

“Ojalá me fuera dado vivir en la riqueza libre de agobiosas preocupaciones, sin sufrir ningún daño ni padecer ningún infortunio”.

Πᾶς τις πλούσιον ἄνδρα τίει, ἀτίει δὲ πενιχρόν
“Todo el mundo honra al rico y desprecia al pobre”. (622)

ἦν μὲν γὰρ πλουτῆς, πολλοὶ φίλοι, ἦν δὲ πένηαι,
παῦροι, κούκέθ' ὁμῶς αὐτὸς ἀνὴρ ἀγαθός. (929-930).

“Pues si eres rico tienes muchos amigos, pero si eres pobre, pocos, y una misma persona ya no es un hombre bueno igual que antes”.

Εὖ μὲν ἔχοντος ἐμοῦ πολλοὶ φίλοι · ἦν δέ τι δεινόν
συγκύρσῃ, παῦροι πιστὸν ἔχουσι νόον. (697-698)

“En la prosperidad tengo muchos amigos; pero si me ocurre alguna desgracia, son pocos lo que me guardan fidelidad”.

Πλήθει δ' ἀνθρώπων ἀρετὴ μία γίνεται ἥδε,
πλουτεῖν... (699-700)
“La mayoría de los hombres sólo conoce una excelencia: la riqueza.”

Ἐν δὲ τοιῷδε γένει χρήματ' ἄριστον ἔχειν · (928)
“En una generación como ésta, tener dinero es la cosa mejor”

πλὴν πλούτου παντὸς χρηματός ἐστι κόρος (596)
“Salvo la riqueza, no hay nada que deje de producir hartura”.

...πλοῦτος πλείστην πᾶσιν ἔχει δύναμιν. (718)
“...la riqueza tiene en todas las cosas el mayor poderío”.

Μήτ’ ἀρετὴν εὖχου, Πολυπαῖδη, ἔξοχος εἶναι
μήτ’ ἄφενος · μούνον δ’ ἀνδρὶ γένοιτο τύχη. (129-130)

“No pidas, Polipaidēs, ser el primero en virtud y en riqueza; la buena fortuna es lo único que puede desear un hombre”.

Βούλεο δ’ εὐσεβέων ὀλίγοις σὺν χρήμασιν οἰκεῖν
ἢ πλουτεῖν ἀδίκως χρήματα πασάμενος. (145-146)

“Prefiere vivir piadosamente con pocos bienes de fortuna a vivir en la opulencia adquiriendo riquezas contra la justicia”.

Οὐκ ἔραμαι πλουτεῖν οὐδ’ εὖχομαι, ἀλλὰ μοι εἴη
ζῆν ἀπὸ τῶν ὀλίγων μηδὲν ἔχοντι κακόν. (1155-1156)

“No deseo ser rico ni lo imploro de los dioses; ojalá, por el contrario, me fuera dado vivir con poco dinero sin padecer ningún infortunio”.

Γνώμης δ’ οὐδὲν ἄμεινον ἀνὴρ ἔχει αὐτὸς ἐν αὐτῷ. (895)
“Ninguna cosa mejor que la inteligencia posee el hombre en sí mismo”

Γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἄριστον · (1171)
“La inteligencia, oh Cirno, es lo mejor que los dioses otorgaron a los mortales”.

Πλοῦτος καὶ σοφίη θνητοῖς ἀμαχώτατον αἰεὶ ·
οὔτε γὰρ ἂν πλούτου θυμὸν ὑπερκορέσαις,
ὥς δ’ αὐτως σοφίην ὁ σοφώτατος οὐκ ἀποφεύγει,
ἀλλ’ ἔραται, θυμὸν δ’ οὐ δύναται τελέσαι. (1157-1160)

“La riqueza y la sabiduría son para los mortales las cosas más difíciles de conquistar; pues no es posible saciar el ansia de riquezas e, igualmente, el hombre más sabio no rehusa la sabiduría, sino que la desea y no puede satisfacer su anhelo de ella”.

Ἰσὸν τοι πλουτοῦσιν, ὅτῳ πολὺς ἄργυρός ἐστιν
καὶ χρυσὸς καὶ γῆς πυροφόρου πεδία
ἵπποι θ’ ἡμίονοί τε, καὶ ὧ τὰ δέοντα πάρεστι,
γαστρί τε καὶ πλευραῖς καὶ ποσὶν ἀβρὰ παθεῖν
παιδός τ’ ἠδὲ γυναικός · ὅταν δέ κε τῶν ἀφίκται
ῶρη, σὺν δ’ ἤβη γίνεται ἀρμοδία,
ταῦτ’ ἄφενος θνητοῖσι · τὰ γὰρ περιώσια πάντα

χρήματ' ἔχων οὐδείς ἔρχεται εἰς Ἀΐδεω. (719-726).

“Igual riqueza tienen el que posee mucha plata, oro, campos de tierra fértil, caballos y mulas, y aquel al que le es dado lo necesario: tener contentos su estómago, sus costados y sus pies y disfrutar del amor femenino o masculino; cuando llega la edad de estas cosas y la juventud entra en su plenitud, son estos los bienes de los mortales, pues nadie llega a la mansión de Hades con todas sus muchas riquezas”.

....Τί μοι πλοῦτός τε καὶ αἰδώς ;
Τερπωλή νικᾷ πάντα σὺν εὐφροσύνῃ. (1067-1068)

“¿Qué me importan la riqueza y el honor? el placer unido a la alegría es superior a todo”.

Ἦβης μέτρον ἔχοιμι, φιλοῖ δέ με Φοῖβος Ἀπόλλων
Λητοῖδης καὶ Ζεὺς ἀθανάτων βασιλεύς,
ὄφρα βίον ζῶοιμι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων,
ἦβη καὶ πλούτῳ θυμὸν ιαίνόμενος. (1119-1122)

“Ojalá tuviera yo la edad juvenil y me amaran Febo Apolo, hijo de Leto, y Zeus, el rey de los inmortales, a fin de vivir libre de todas las calamidades regocijándome en mi corazón con la juventud y la riqueza”.

Ἐμπόμοι πενίης θυμοφθόρου οὐ μελεδαίνων
οὐδ' ἀνδρῶν ἐχθρῶν οἳ με λέγουσι κακῶς ·
ἀλλ' ἦβην ἐρατὴν ὀλοφύρομαι, ἥ μ' ἐπιλείπει,
κλαίω δ' ἀργαλέον γῆρας ἐπερχόμενον. (1129-1132)

“Beberé sin preocuparme por la pobreza que corroe mi corazón ni por mis enemigos, que hablan mal de mí; pero gimo por la amable juventud que me abandona y lloro por la triste vejez que se me acerca”.

Χρῆμα δ' ὃ μὲν Διόθεν καὶ σὺν δίκῃ ἀνδρὶ γένηται
καὶ καθαῶς, αἰεὶ παρμόνιμον τελέθει · (197-198)

“La riqueza que llegue al hombre enviada por Zeus, acompañada por la justicia y por medios honrados, es por siempre duradera”.

Οὐδείς, Κύρν' , ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός,
ἀλλὰ θεοὶ τούτων δώτορες ἀμφοτέρων ·
οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐργάζεται ἐν φρεσὶν εἰδώς
ἐς τέλος εἴτ' ἀγαθὸν γίνεται εἴτε κακόν. (133-136)

“Nadie, oh Cirno, es causante de su infortunio o su riqueza, sino que son los dioses los dadores de ambas cosas; y ningún hombre, cuando se afana en una empresa, conoce en su corazón si es, al final, útil o perjudicial”.

Μηποτέ μοι πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ χολωθείς
μηδ’ ἀχρημοσύνην οὐλομένην πρόφερε ·
Ζεὺς γάρ τοι τὸ τάλαντον ἐπιρρέπει ἄλλοτε ἄλλως,
ἄλλοτε μὲν πλουτεῖν, ἄλλοτε μηδὲν ἔχειν. (155-158)

“Jamás, en tu ira, le echas en cara a nadie la pobreza que roe el corazón o la funesta indigencia; pues Zeus inclina su balanza ya hacia un lado, ya hacia otro; ya dando la riqueza, ya privando de todo”.

Χρήματα μὲν δαίμων καὶ παγκάκῳ ἀνδρὶ δίδωσιν
Κύρν’ · ἀρετῆς δ’ ὀλίγοις ἀνδράσι μοῖρ’ ἔπεται. (149-150)

“La riqueza se la da la fortuna incluso a un malvado, oh Cirno; el lote de la virtud sólo a unos pocos hombres toca en suerte”.

Οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔτ’ ὄλβιος οὔτε πενιχρός
οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονα οὔτ’ ἀγαθός. (165-166)

“Nadie es rico ni pobre, malo ni bueno si no lo dispone la divinidad”.

Ἴσως τοι τὰ μὲν ἄλλα θεοὶ θνητοῖς ἀνθρώποις
γῆρας τ’ οὐλόμενον καὶ νεότητ’ ἔδοσαν
τῶν πάντων δὲ κάκιστον ἐν ἀνθρώποις, θανάτου τε
καὶ πασέων νόσων ἐστὶ πονηρότατον ·
παῖδας ἐπεὶ θρέψαιο καὶ ἄρμενα πάντα παράσχοις,
χρήματα δ’ ἐγκαταθῆς πόλλ’ ἀνιηρὰ παθών,
τὸν πατέρ’ ἐχθαίρουσι, καταρῶνται δ’ ἀπολέσθαι,
καὶ στυγέουσ’ ὥσπερ πτωχὸν ἐσερχόμενον. (271-278)

“Los dioses han dado a los hombres las demás cosas por igual: así, la vejez funesta y la juventud; pero la peor de todas las que sufren los hombres y que es más lastimosa que la muerte y todas las enfermedades, es que después que crías a tus hijos y les resuelves todas las dificultades, después que con muchos trabajos acumulas riquezas para ellos, odien a su padre, deseen su muerte y le aborrezcan igual que a un mendigo que llama a su puerta”.

Εἰ μὲν χρήματ’ ἔχοιμι, Σιμωνίδη, οἵάπερ ἤδη,
οὐκ ἂν ἀνιώμην τοῖς ἀγαθοῖσι συνών ·

νῦν δέ με γινώσκοντα παρέρχεται, εἴμι δ' ἄφωνος
χρημοσύνη... (667-670)

“Si tuviera, oh Simónides, las riquezas que poseí en un tiempo, no me sentiría a disgusto cuando trato a los hombres de bien; pero ahora esas riquezas pasan de largo junto a mí, que sé lo que son, y me hace andar mudo de miseria...”

...ἀθανάτων τε δόσεις
παντοῖαι θνητοῖσι ἐπέρχοντ' · ἀλλ' ἐπιτολμᾶν
χρὴ δῶρ' ἀθανάτων οἷα διδοῦσιν ἔχειν. (1162d-1162e)

“Los dones de los inmortales que caen en suerte a los mortales, son de distintas clases; pues bien, hay que tener valor para aceptar los regalos de los inmortales tal cual los dan”.

Πολλοῖς ἀχρήστοισι θεὸς διδοῖ ἀνδράσιν ὄλβον
ἐσθλὸν, ὃς οὔτ' αὐτῷ βέλτερος οὐδὲν ἐὼν
οὔτε φίλοις · (865-867)

“La divinidad concede la riqueza a muchos hombres vulgares aunque con su presencia no representa un beneficio para ellos ni para sus amigos”.

Εὐμαρέως τοι χρῆμα θεοὶ δόσαν οὔτε τι δειλὸν
οὔτ' ἀγαθόν · χαλεπῷ δ' ἔργματι κῦδος ἔπι. (463-464)

“No esforzándose uno los dioses no dan ninguna cosa, ni una insignificante, ni tampoco una buena; son las empresas difíciles las que dan gloria”.

Πολλοί τοι πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται
ἀλλ' ἡμεῖς τούτοις οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει. (315-318)

“Hay muchos malvados que son ricos mientras los buenos son pobres, pero nosotros no les cambiaremos nuestra virtud por su riqueza, porque la primera dura siempre mientras que los bienes de fortuna los posee ora uno, ora otro”.

Χρήματ' ἔχων πενίην μ' ὠνείδισας · ἀλλὰ τὰ μὲν μοι
ἔστι, τὰ δ' ἐργάσομαι θεοῖσιν ἐπευξάμενος. (1115-1116)

“Eres rico y me echaste en cara mi pobreza; sin embargo, tengo algunos bienes y los demás los lograré con el trabajo, orando a los dioses”.

Φράζο· κίνδυνός τοι ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς·
ἄλλοτε πόλλ’ ἔξεις, ἄλλοτε παυρότερα,
ὥστε σε μήτε λίην ἀφνεὸν κτεάτεσσι γενέσθαι
μήτε σέ γ’ ἐς πολλὴν χρημοσύνην ἐλάσαι.
Εἴη μοι τὰ μὲν αὐτὸν ἔχειν, τὰ δὲ πόλλ’ ἐπιδοῦναι
χρήματα τῶν ἐχθρῶν τοῖσι φίλοιςιν ἔχειν. (557-562)

“Ten cuidado: la decisión se asienta en el filo de una navaja; unas veces tendrás muchos bienes, otras, menos, de forma que no te harás rico en exceso ni irás a parar a la indigencia. Ojalá me fuera concedido poseer algunas de las riquezas de mis enemigos y dar la mayor parte de ellas a mis amigos”.

... καί τε πενιχρὸς ἀνὴρ
αἵψα μάλ’ ἐπλούτησε· καὶ ὅς μάλα πολλὰ πέπαται,
ἐξαπίνης πάντ’ οὖν ὤλεσε νυκτὶ μιῇ· (662-664)

“...a veces, un hombre pobre se enriquece repentinamente, y el dueño de grandes riquezas las pierde todas de repente en una noche”.

Ὑβριν, Κύρνε, θεὸς πρῶτον κακὸν ὥπασεν ἀνδρὶ
οὗ μέλλει χώρην μηδεμίαν θέμεναι.
Τίττει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἔπηται
ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾗ. (151-154)

“El desenfreno, oh Cirno, es el primer mal que la divinidad da al hombre que quiere aniquilar. El hartazgo engendra el desenfreno cuando la felicidad sigue a un malvado o a un hombre que no tiene un espíritu bien equilibrado”.

Νῦν δὲ τὰ τῶν ἀγαθῶν κακὰ γίνεται ἐσθλὰ κακοῖσιν·
ἀνδρῶν ἡγέονται δ’ ἐκτραπέλοισι νόμοις·
αἰδῶς μὲν γὰρ ὄλωλεν, ἀναιδείη δὲ καὶ ὕβρις
νικήσασα δίκην γῆν κατὰ πᾶσαν ἔχει. (289-292)

“Ahora los infortunios de los hombres de bien son triunfos de la gente vil, y se gobierna a los hombres conforme a las leyes contrarias al buen orden de las cosas; los honrados han desaparecido, mientras que la desvergüenza y el desenfreno, triunfadores de la justicia, se han adueñado de la tierra toda”.

Πολλῶ τοι πλέονας λιμοῦ κόρος ὤλεσεν ἤδη
ἄνδρας, ὅσοι μοίρης πλεῖον ἔχειν ἔθελον. (605-606)

“El hartazgo ha ocasionado más muertos que el hambre siempre que algunos hombres quisieron más de los que les correspondía”.

πότ' ἀνὴρ ἄδικος καὶ ἀτάσθαλος, οὔτε τευ ἀνδρὸς
οὔτε τευ ἀθανάτων μῆνιν ἀλευόμενος,
ὕβριζι πλούτῳ κεκορημένος, οἱ δὲ δίκαιοι
τρύχονται χαλεπῇ πενίῃ ; (749-752)

“¿...cuando un hombre injusto y malvado que no hace nada por evitar la cólera de ninguno de los hombres ni de los dioses, se ensoberbece ahído de riquezas, mientras que los hombres justos están en la estrechez, agobiados por la dura pobreza?”

Ἐν πενίῃ δ' ὅ τε δειλὸς ἀνὴρ ὅ τε πολλὸν ἀμείνων
φαίνεται, εὗτ' ἂν δὴ χρημοσύνη κατέχη ·
τοῦ μὲν γὰρ τὰ δίκαια φρονεῖ νόος, οὔτε περ αἰεὶ
ἰθεῖα γνῶμη στήθεσιν ἐμπεφύη ·
τοῦ δ' αὖτ' οὔτε κακοῖς ἔπεται νόος οὔτ' ἀγαθοῖσιν ·
τὸν δ' ἀγαθὸν τολμᾷν χρή τὰ τε καὶ τὰ φέρειν. (393-398)

“En la pobreza es donde se reconoce al hombre vil y al que es mucho mejor, cuando los tiene en su poder la indigencia. El espíritu de uno – de aquel en cuyo pecho es innata una conciencia recta- proyecta cosas justas, mientras que el del otro no se acomoda a la buena ni a la mala fortuna; el hombre superior, en cambio, debe tener valor para sobre-llevarlo todo”.

Δειλοί τοι κακότητι ματαιότεροι νόον εἰσιν,
τῶν δ' ἀγαθῶν αἰεὶ πρήξεις ἰθύτεραι. (1025-1026)

“Los hombres viles son más malvados en el infortunio mientras que el comportamiento de los buenos es siempre más recto”.

Καὶ γάρ τοι πλοῦτον μὲν ἔχειν ἀγαθοῖσιν ἔοικεν,
ἢ πενίῃ δὲ κακῷ σύμφορος ἀνδρὶ φέρειν. (525-526)

“Y sin embargo, los hombres de bien es justo que posean la riqueza, mientras que la pobreza es lo más digno de un malvado”.

Ἄ δειλὴ πενίῃ, τί ἐμοῖς ἐπικειμένη ὥμοις
σῶμα καταισχύνεις καὶ νόον ἡμέτερων ;
αἰσχρὰ δέ μ' οὐκ ἐθέλοντα βίῃ καὶ πολλὰ διδάσκεις

ἐσθλὰ μετ' ἀνθρώπων καὶ κάλ' ἐπιστάμενον. (649-652)

“Infame pobreza ¿por qué, pesando sobre mis hombros, llenas de vergüenza mi cuerpo y mi espíritu? Contra mi voluntad, a la fuerza, me enseñas muchas infamias: ¡a mí que entre todos los hombres conozco lo bueno y lo bello!”

Ἄνδρ' ἀγαθὸν πενίη πάντων δάμνησι μάλιστα
καὶ γήρως πολιοῦ, Κύρνε, καὶ ἡπιάλου ·
ἦν δὴ χρὴ φεύγοντα καὶ ἐς μεγακίτητα πόντον
ρίπτειν καὶ πετρέων, Κύρνε, κάτ' ἡλιβάτων.
Καὶ γὰρ ἀνὴρ πενίη δεδμημένος οὔτε τι εἰπεῖν
οὔτ' ἔρξαι δύναται, γλῶσσα δέ οἱ δέδεται. (173-178)

“A un hombre virtuoso es la pobreza lo que más le somete a su poder, más que la cana vejez y que la fiebre, oh Cirno; por huir de la cual hay que arrojar al mar, poblado de grandes monstruos, o tirarse de lo alto de escarpadas rocas; pues un hombre que está en poder de la pobreza, no puede decir ni hacer nada: su lengua está encadenada”.

Ἄ δειλὴ πενίη, τί μένεις προλιποῦσα παρ' ἄλλον
ἄνδρ' ἰέναι; μὴ δὴ μ' οὐκ ἐθέλοντα φίλει,
ἀλλ' ἴθι καὶ δόμον ἄλλον ἐποίχεο, μηδὲ μεθ' ἡμέων
αἰεὶ δυστήνου τοῦδε βίου μέτεχε. (351-354)

“Oh vil pobreza ¿por qué te quedas conmigo y dejas de irte con otro hombre? No me ames contra mi voluntad; vete a visitar otra casa y no participes continuamente de mi vida desgraciada”.

Τιμαγόρα, πολλῶν ὀργὴν ἀπάτερθεν ὀρῶντι
γιγνώσκειν χαλεπόν, καίπερ ἐόντι σοφῷ ·
οἱ μὲν γὰρ κακότητα κατακρύψαντες ἔχουσι
πλούτῳ, τοὶ δ' ἀρετὴν οὐλομένην πενίη. (1059-1062)

“Timágoras, mirando desde lejos es difícil conocer el carácter de muchos hombres, aunque se sea un sabio; pues unos ocultan con riqueza su maldad y otros su virtud con la pobreza funesta”.

Ἐμπερ δ' ὄλβον ἔχουσιν ἀπήμονα · τοὶ δ' ἀπὸ δειλῶν
ἔργων ἴσχοντες θυμὸν ὅμως πενίην
μητέρ' ἀμηχανίης ἔλαβον, τὰ δίκαια φιλεῦντες,
ἦτ' ἀνδρῶν παράγει θυμὸν ἐς ἀμπλακίην,
βλάπτουσ' ἐν στήθεσσι φρένας κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης ·
τολμᾷ δ' οὐκ ἐθέλων αἵσχεα πολλὰ φέρειν,

χρημοσύνη εἴκων, ἥ δὲ κακὰ πολλὰ διδάσκει
ψεύδεά τ' ἐξαπάτας τ' οὐλομένας τ' ἔριδας
ἄνδρα καὶ οὐκ ἐθέλοντα · κακὸν δέ οἱ οὐδὲν ἔοικεν ·
ἥ γὰρ καὶ χαλεπὴν τίκτει ἀμηχανίην. (383-392)

“A pesar de ello, algunos gozan de una felicidad sin reveses. Y sin embargo caen en la pobreza, madre de la Desesperación –ellos que aman la justicia-, que arrastra el corazón de los hombres al mal, corrompiendo dentro del pecho los sentimientos por la necesidad imperiosa; sin quererlo, ese hombre osa soportar muchas infamias cediendo a la pobreza, que enseña a su víctima, aunque no lo quiera, muchas maldades: mentiras, engaños y fatales discordias; ningún monstruo se le iguala, pues es terrible la desesperación que engendra”.

Πόλλ' ἐν ἀμηχανίῃσι κυλίνδομαι ἀχνύμενος κῆρ ·
ἄκρην γὰρ πενίην οὐχ ὑπερεδράμομεν. (619-620).

“Afligido en mi corazón me debato en medio de mil dificultades, pues no he remontado la cresta de la ola de la pobreza”.

Πολλοὶ πλοῦτον ἔχουσιν αἰδρίες · οἱ δὲ τὰ καλὰ
ζητοῦσιν χαλεπῇ τειρόμενοι πενίῃ ·
ἔρδειν δ' ἀμφοτέροισιν ἀμηχανίη παράκειται ·
εἴργει γὰρ τοὺς μὲν χρήματα τοὺς δὲ νόος. (683-686)

“Hay muchos ignorantes que son ricos, mientras que otros, maltratados por la cruel pobreza, tienen nobles aspiraciones; pero unos y otros están imposibilitados de obrar: a los unos se lo impide la falta de dinero, a los otros la falta de inteligencia”.

Ῥῆδιον ἐξ ἀγαθοῦ θεῖναι κακὸν ἢ 'κ κακοῦ ἐσθλόν · (577)
“Es más fácil convertir a un hombre bueno en malo que a uno malo en bueno”.

Κύρν', ἀγαθὸς μὲν ἀνὴρ γνώμην ἔχει ἔμπεδον αἰεὶ,
τόλμᾳ δ' ἔν τε κακοῖς κείμενος ἔν τ' ἀγαθοῖς ·
εἰ δὲ θεὸς κακῷ ἀνδρὶ βίον καὶ πλοῦτον ὀπάσσει,
ἀφραίνων κακίην οὐ δύναται κατέχειν. (319-322)

“Cirno, un hombre de bien tiene siempre una misma manera de pensar y es valiente tanto cuando está sumido en la desgracia como en la prosperidad; mientras que si la divinidad da recursos y riqueza a un malvado, desvaría y no puede dominar su maldad”.

Ὡ μοι ἐγὼ δειλός · καὶ δὴ κατάχαρμα μὲν ἐχθροῖς,

τοῖς δὲ φίλοισι πόνος δεινὰ παθῶν γενόμεν. (1107-1108)

“¡ Ay desgraciado de mí ¡ Al ser víctima del infortunio me he convertido en objeto de irrisión para mis enemigos y de dolor para mis amigos”.

Χρὴ γὰρ ὁμῶς ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
δίξῃσθαι χαλεπῆς, Κύρνε, λύσιν πενίης.
Τεθναμέναι, φίλε Κύρνε, πενιχρῶ βέλτερον ἀνδρί
ἢ ζῶειν χαλεπῇ τειρόμενον πενίῃ. (179-182)

“Hay que buscar, oh Cirno, la liberación de la cruel pobreza lo mismo sobre la tierra que en las anchas espaldas de la mar. Para un pobre, Cirno querido, es preferible estar muerto que vivir maltratado por la cruel pobreza”.

Γνωτὴ τοι πενίη γε καὶ ἀλλοτρίη περ ἐοῦσα ·
οὔτε γὰρ εἰς ἀγορὴν ἔρχεται οὔτε δίκας ·
πάντῃ γὰρ τοῦλασσον ἔχει, πάντῃ δ' ἐπίμυκτος,
πάντῃ δ' ἐχθρὴ ὁμῶς γίνεται ἔνθα περ ἦ. (267-270)

“Es fácil reconocer la pobreza, aun siendo ajena, pues no va a la plaza pública ni a los tribunales; en todos los sitios lleva la peor parte, en todos los sitios es ultrajada, y en todos los lugares en que esté, es odiada igualmente”.

Πολλὰ δ' ἀμηχανίῃσι κυλίνδοναι ἀχνύμενος κῆρ ·
ἀρχὴν γὰρ πενίης οὐχ ὑπερεδράμομεν. (1114 a- 1114b)

“Afligido en mi corazón me hallo en la mayor desesperación; pues no he escapado del reino de la pobreza”.

Ἐν τριόδῳ δ' ἔστηκα · δύ' εἰσὶ τὸ πρόσθεν ὁδοί μοι ·
φροντίζω τούτων ἦντιν' ἴω προτέρην ·
ἢ μηδὲν δαπανῶν τρύχῳ βίον ἐν κακότητι,
ἢ ζῶω τερπνῶς ἔργα τελῶν ὀλίγα.
Εἶδον μὲν γὰρ ἔγωγ', ὃς ἐφείδετο, κοῦποτε γαστρί
σίτον ἐλευθέριον πλούσιος ὦν ἐδίδου,
ἀλλὰ πρὶν ἐκτελέσαι κατέβη δόμον Ἄϊδος εἴσω,
χρήματα δ' ἀνθρώπων οὐπιτυχῶν ἔλαβεν ·
ὥστ' ἐς ἄκαιρα πονεῖν καὶ μὴ δόμεν ὦ κ' ἐθέλη τις.
Εἶδον δ' ἄλλον, ὃς ἦ γαστρὶ χαριζόμενος
χρήματα μὲν διέτριψεν, ἔφη δ' «Ὑπάγω φρένα τέρψας» ·
πτωχεύει δὲ φίλους πάντας, ὅπου τιν' ἴδῃ.

Οὕτω, Δημόκλεις, κατὰ χρήματ' ἄριστον ἀπάντων
 τὴν δαπάνην θέσθαι καὶ μελέτην ἐχέμεν.
 Οὔτε γὰρ ἂν προκαμῶν ἄλλω κάματον μεταδοίης,
 οὔτ' ἂν πτωχεύων δουλοσύνην τελέοις ·
 οὔδ' εἰ γῆρας ἴκοιο, τὰ χρήματα πάντ' ἀποδραίη. (911-927)

“Me encuentro en una encrucijada; delante de mí hay dos caminos y dudo cuál tomar: el de vivir estrechamente en la indigencia sin gastar nada o el de vivir placenteramente sin trabajar apenas. Porque yo he visto a alguno que escatimaba el dinero y jamás daba a su estómago, aunque era rico, una comida aceptable; pero antes de llegar a la vejez descendió a la morada del Hades en tanto que un heredero cualquiera se hacía dueño de sus riquezas; esto es trabajar en vano y no dejar el dinero a quien uno quiere. Vi también a otro que por complacer a su vientre malgastó su dinero y dijo: “Me marché después de satisfacer mis gustos”; y ahora pide limosna a todos sus amigos cuando los ve. Por tanto, oh Democles, lo mejor de todo es gastar en relación con el dinero de uno y ser un buen administrador. De esta forma no darás a otro participación en los frutos de tu trabajo después de haber trabajado tú solo ni, pidiendo limosna, serás como un esclavo, ni tampoco en el caso de que llegues a la vejez, se te habrá consumido todo tu dinero.”

Φείδεσθαι μὲν ἄμεινον, ἐπεὶ οὗ σε θανόντ' ἀποκλαίει
 οὐδεὶς, ἦν μὴ ὀρᾷ χρήματα λειπόμενα. (931-932)

“Ser ahorrativo es preferible, puesto que cuando mueres nadie te llora a no ser que vea que dejas dinero”.

Χρήματα γὰρ τιμῶσι · καὶ ἐκ κακοῦ ἐσθλὸς ἔγνημεν
 καὶ κακὸς ἐξ ἀγαθοῦ · πλοῦτος ἔμειξε γένος.
 οὔτω μὴ θαύμαζε γένος, Πολυπαῖδη, ἀστῶν
 μαυροῦσθαι · σὺν γὰρ μίσγεται ἐσθλὰ κακοῖς. (189-192)

“En efecto, los hombres son adoradores de la riqueza; el noble se casa con la hija del villano y el villano con la del noble: el dinero ha confundido las clases. Por ello no te extrañes, Polipaides, de que decaiga la raza de nuestros ciudadanos: pues lo bueno se mezcla con lo malo”.

...γῆμαι δὲ κακὴν κακοῦ οὐ μελεδαίνει
 ἐσθλὸς ἀνὴρ, ἦν οἱ χρήματα πολλὰ διδῶ ·
 οὐδὲ γυνὴ κακοῦ ἀνδρὸς ἀναίνεται εἶναι ἄκοιτις
 πλουσίου, ἀλλ' ἀφνεὸν βούλεται ἀντ' ἀγαθοῦ. (185-188)

“...en cambio, a un hombre noble no le importa casarse con una villana, hija de un villano, con tal que le lleve muchas riquezas; ni una mujer se niega a ser la esposa de un hombre vil con tal que sea rico, sino que prefiere el acaudalado al hombre de bien”.

Αὐτός τοι ταύτην εἰδὼς κακόπατριν ἐοῦσαν
εἰς οἴκους ἄγεται χρήμασι πειθόμενος,
εὐδοξος κακοδόξον, ἐπεὶ κρατερὴ μιν ἀνάγκη
ἐντύνει, ἥτ' ἀνδρὸς τλήμονα θῆκε νόον. (193-196)

“Sin ignorar él mismo que es de bajo origen, un hombre noble conduce a su hogar, atento a sus riquezas, a una mujer que no lo es; le fuerza a ello la dura necesidad, que endurece el espíritu del hombre”.

...μνηστεύει δ' ἐκ κακοῦ ἐσθλὸς ἀνὴρ · (1112)
“El hombre de bien busca como esposa a la hija del villano”.

Μηδὲν ἄγαν χαλεποῖσιν ἀσῶ φρένα μηδ' ἀγαθοῖσιν
χαῖρ', ἐπεὶ ἔστ' ἀνδρὸς πάντα φέρειν ἀγαθοῦ. (657-658)

“No te aflijas en exceso en tu corazón por las dificultades; ni te regocijas en exceso por la prosperidad; pues el saber soportarlo todo es cualidad del hombre noble”.

Οὐκ ἔστιν φεύγοντι φίλος καὶ πιστὸς ἐταῖρος ·
τῆς δὲ φυγῆς ἔστιν τοῦτ' ἀνιηρότατον. (332 a-b)

“No tiene el desterrado ningún amigo que le quiera y le sea fiel; es esto lo más doloroso del destierro”.

Οὐδεὶς τοι φεύγοντι φίλος καὶ πιστὸς ἐταῖρος ·
τῆς δὲ φυγῆς ἔστιν τοῦτ' ἀνιηρότερον. (209-210)

“Ningún amigo que le quiera y le sea fiel tiene el desterrado; y ello es aún más amargo que el destierro”.

Μήποτε φεύγοντ' ἄνδρα ἐπ' ἐλπίδι, Κύρνε, φιλήσης ·
οὐδὲ γὰρ οἴκαδε βὰς γίνεταί αὐτὸς ἔτι. (333-334)

“Jamás te hagas amigo del desterrado por esperanza del futuro, oh Cirno; cuando regresa a su patria, ya no es el mismo”.

οἱ δ' ἀγαθοὶ φεύγουσι, πόλιν δὲ κακοὶ διέπουσιν · (893)
“Los hombres de bien están desterrados, los malvados gobiernan a ciudad”.

Ταῦτα μαθῶν, φίλ' ἑταῖρε, δικάϊως χρήματα ποιοῦ,
σώφρονα θυμὸν ἔχων ἐκτὸς ἀτασθαλίας,
αἰεὶ τῶνδ' ἐπέων μεμνημένος · (753-755)

“Sabedor de estas cosas, mi querido amigo, acumula riquezas manteniendo tu corazón virtuoso lejos de la culpa, recordando siempre mis versos.”

Píndaro y Baquílides

Pertenecen estos poetas a la categoría de lo que Ehrenberg considera como poetas panhelénicos y afirma del primero que cantaba para los que se habían mostrado excelentes en su vida, no sólo para los atletas victoriosos²⁶⁵. Píndaro, natural de Beocia, pertenece a la generación de Esquilo y a una fase de la historia del pensamiento griego que se caracterizó por una aproximación ética a la religión y al mito. Representa “una cima análoga a la de Homero para la épica”.²⁶⁶ Convencido de que estaba dotado por los dioses de la facultad poética²⁶⁷, tuvo “una noción clara de la finalidad de la poesía” y la evidencia de lo efímero de la condición humana y de lo fugaz de sus logros.

Baquílides, sobrino de Simónides, relata con fluidez, es un buen narrador “gusta de las emociones fuertes y del peligro”²⁶⁸ y no gozó de las simpatías de Píndaro, porque los dos poetas están separados tanto en espíritu como en sus respectivas vidas sociales.

Los intereses de ambos distaban de la atención a los indigentes, y por ello apenas si aparece alguna mención a la cuestión de la pobreza. No obstante, hemos encontrado alguna referencia a nuestro objeto de investigación.

Dentro de la familia léxica πεν-/πον- es muy frecuente en Píndaro el uso del término πόνος, que lleva al campo semántico del esfuerzo, la fatiga. Con menor frecuencia pero iguales acepciones lo emplea Baquílides. La πενίη aparece una vez como tal en los dos. El tebano utiliza ἀμαχανία como sinónimo de la misma y el cantor de Ceos se sirve del adjetivo ἀμάχανος para calificar a aquélla. En la obra pindárica μόχθος y κάματος concurren con πόνος.

Ἔργον/ἔργμα remiten en estos autores al mundo de la acción más que al del trabajo manual. Ciñéndonos ahora a Píndaro, diremos que una vez se cita a una ἐργάτις. Si bien la así designada es la Musa, qué duda cabe de que el término se debía aplicar a cualquier asalariada. Al indigente se refiere como πενιχρός y como ἀχρήμων. Abundan, por el contrario, las alusiones a la di-

²⁶⁵ V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*. 1970, p. 174.

²⁶⁶ P. Bádenas de la Peña y A. Bernabé Pajares, *Píndaro Epinicios*. Madrid, 1984.

²⁶⁷ C. M. Bowra, *Introducción a la literatura griega*, Madrid, 1968, p. 157 ss..

²⁶⁸ *ibid.* p. 156.

cha / felicidad (ὄλβος, en treinta ocasiones), al oro (χρυσός), a los bienes materiales (πλοῦτος, más de veinte menciones, κτέανα, en catorce) y a las ganancias (κέρδος). Recoge la expresión proverbial atribuida a Aristodemo de Argos²⁶⁹ acerca del dinero (χρήματα) en *Ístmica* II. 11.

El poder lo conceden los dioses y así lo explicita en varios pasajes: en la *Pítica* I. 41-46, repasa las distintas capacidades humanas y se refiere a las riquezas; en la *Pítica* V. 13, habla de una θεόσδοτον δύναμιν; en la *Pítica* II. 88-89 resalta que ellos ensalzan y otorgan los honores a los humanos y en la *Pítica* VIII. 73-77 los proyectan hacia arriba, o no. En *Ístmica* V. 52-53 es Zeus el que aparece como dispensador y señor de todo.

Se cita con frecuencia al destino (πότμος) como factor determinante en la vida de los hombres (*Nemea* V 40, p.e.) y aparece una referencia al vagabundeo (*Hiporquema*, fr. 94. 4 Bowra, 105. 4 BCG), aunque la falta de contexto impide cualquier otra cosa que no sea dejar constancia de la misma.

Los restantes contextos que ofrecemos recogen distintos usos de términos recogidos en nuestro glosario.

De Baquilides damos cuenta de unos versos que identifican el disfrute de la vida con la ausencia de miseria y enfermedad.

Para el conjunto de los *epinicios* hemos utilizado la traducción de P. Bádenas y A. Bernabé (Madrid, 1984, Alianza Editorial) y para los fragmentos la de A. Ortega (BCG Madrid, 1984). Los textos sin entrecomillado ofrecen nuestra versión.

Contextos

Píndaro

Ístmica II. 11

«χρήματα χρήματ' ἀνὴρ» ὅς
φᾶ κτεάνων θ' ἅμα λειφθεὶς καὶ φίλων.

“Dinero, dinero es el hombre” –dijo privado a un tiempo de bienes y de amigos”.

Pítica I. 41-46

ἐκ θεῶν γὰρ μηχαναὶ πᾶσαι βροτείας ἀρεταῖς,
καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βίαται περίγλωσ-

²⁶⁹ Véase más arriba, Alceo fr. 101 D, Z 37 Edmonds.

σοί τ' ἔφυν...
εἰ γὰρ ὁ πᾶς χρόνος ὄλβον μὲν οὕτω
καὶ κτεάνων δόσιν εὐθύ-
νοι, καμάτων δ' ἐπίλασιν παράσχοι.

“Pues de los dioses proceden todos los recursos para los triunfos de los mortales; se nace sabio, de manos vigorosas o elocuente... ¡Que el curso entero del tiempo lleve por buen camino de igual modo su prosperidad y el don de sus riquezas, y de sus fatigas le procure olvido”.

Pítica V. 13

σοφοὶ δέ τοι κάλλιον
φέροντι καὶ τὰν θεόσδοτον δύναμιν.

“Sin duda los sabios sobrellevan mejor incluso el poder que conceden los dioses.”

Pítica II. 88-89b

...χρὴ δὲ
πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν,
ὃς ἀνέχει τοτὲ μὲν τὰ κείνων, τότε αὖθ' ἑτέροις
ἔδωκεν μέγα κῦδος.

“No se debe disputar con un dios, que a veces ensalza lo de unos, a veces a otros otorga un gran honor.”

Pítica VIII. 73-77

εἰ γάρ τις ἐσλὰ πέπαται μὴ σὺν μακρῷ πόνῳ,
πολλοῖς σοφὸς δοκεῖ πεδ' ἀφρόνων
βίον κορυσσέμεν ὀρθοβούλοισι μαχαναῖς ·
τὰ δ' οὐκ ἐπ' ἀνδράσι κεῖται · δαίμων δὲ παρίσχει,
ἄλλοτ' ἄλλον ὑπερθε βάλλων, ἄλλον δ' ὑπὸ χειρῶν.

“Porque si uno consigue bienes sin un gran esfuerzo, a muchos les parece un sabio que entre insensatos organiza su existencia con recursos bien aconsejados. Mas esto no depende de los hombres, sino que lo concede un dios que, si bien unas veces lanza a uno a las alturas, a otro lo reduce por sus manos a su medida.”

Istmica V. 52-53

Ζεὺς τά τε καὶ τὰ νέμει,

Ζεὺς ὁ πάντων κύριος.

“Zeus es quien dispensa una y otra suerte, Zeus, señor de todo.”

Nemea V. 40

πότμος δὲ κρίνει συγγενῆς ἔργων πέρι
πάντων.

“Es el destino innato quien decide en todas las acciones.”

Hiporquema, fr. 99b Bowra , 105 BCG ²⁷⁰

τὸ κοινόν τις ἀστῶν ἐν εὐδία
τιθεῖς ἐρευνασάτω
μεγαλάνορος Ἥσυχίας τὸ φαιδρὸν φάος,
στάσιν ἀπὸ πραπίδος ἐπίκοτον ἀνελών,
πενίας δότεيران, ἐχθρὰν <δὲ> κουροτρόφον

“Quien asentó en bonanza a la comunidad de ciudadanos,
la luz serena busque de resistente Paz
del alma suprimiendo la disensión odiosa,
dadora de pobreza, hostil nodriza de los jóvenes”.

Nemea V. 48 a

ἴσθι, γλυκεῖάν τοι Μενάνδρου
σὺν τύχῃ μόχθων ἀμοιβὰν
ἐπαύρεο.

“Tenlo presente: con la ayuda afortunada de Menandro una dulce
compensación por tus esfuerzos has conseguido en verdad”.

Pítica I. 46

εἰ γὰρ ὁ πᾶς χρόνος ὄλβον μὲν οὕτω
καὶ κτεάνων δόσιν εὐθύ-
νοι, καμάτων δ' ἐπίλασιν παράσχοι.

“¡Que el curso entero del tiempo lleve por buen camino de igual modo
su prosperidad y el don de sus riquezas, y de sus fatigas le procure
olvido!”

²⁷⁰ Píndaro. *Odas y Fragmentos*. Trad. A. Ortega. BCG. 1984.

Ístmica V. 22

...εἰ δὲ τέτραπται
θεοδότων ἔργων κέλευθον ἄν καθάραν,
μὴ φθόνει κόμπον τὸν ἐοικότ' ἀοιδᾶ
κιρνάμεν ἀντὶ πόνων.

“Si alguien ha dirigido sus pasos por la inmaculada senda de las hazañas otorgadas por los dioses, no escatimes en mezclar al canto la alabanza, adecuada compensación de sus esfuerzos”.

Ístmica II. 6

ἀ Μοῖσα γὰρ οὐ φιλοκερδῆς πω τότ' ἦν οὐδ' ἐργάτις ·
“La Musa, en efecto, no era aún codiciosa y mercenaria”.

Nemea VII. 17-20

σοφοὶ δὲ μέλλοντα τριταῖον ἄνεμον
ἔμαθον, οὐδ' ὑπὸ κέρδει βλάβεν ·
ἀφνεὸς πενιχρὸς τε θανάτου πέρας
ἅμα νέονται.

“Los sabios conocen el viento que ha de venir al cabo de dos días y la codicia no los perjudica. Rico y pobre van hacia la tumba por un camino de muerte.”

Fr. 109 Bowra (124 a* b en *Odas y fragmentos*. BCG, 1984. Trad. A. Ortega)

ὦ Θρασύβουλ', ἐρατᾶν ὄχημ' ἀοιδᾶν
τουτό <τοι> πέμπω μεταδόρπιον. ἐν ξυνῶ κεν εἶη
συμπόταισιν τε γλυκερὸν καὶ Διωνύσοιο καρπῶ

καὶ κυλίκεσσιν Ἀθαναίαισι κέντρον ·
ἀνὶκ' ἀνθρώπων καματώδες οἷχονται μέριμναι
στηθέων ἔξω, πελάγει δ' ἐν πολυχρύσοιο πλούτου

πάντες ἴσα νέομεν ψευδῇ πρὸς ἀκτάν ·
ὃς μὲν ἀχρήμων, ἀφνεὸς τότε, τοῖ δ' αὖ πλουτέοντες...

“¡Oh Trasíbulo, este carro de amables canciones
te envío como postre! En medio de vosotros
sea dulce a los que beben juntos, y al fruto de Dioniso
y a las redondas copas atenienses como espuela (sea);
cuando las agobiantes cuitas de los hombres salen

de sus pechos, y en un mar de riqueza, rebosante de oro,
todos de modo igual volvemos a la engañosa playa;
el que era pobre, abunda luego, y cuantos a su vez son ricos...”

Pitica II. 52-57

...ἐμὲ δὲ χρεῶν,
φεύγειν δάκος ἀδινὸν κακαγοριᾶν.
εἶδον γὰρ ἑκάς ἐὼν τὰ πόλλ' ἐν ἀμαχανίᾳ
ψογερόν Ἀρχίλοχον βαρυλόγοις ἔχθεσιν
παινόμενον · τὸ πλουτεῖν δὲ σὺν τύχῃ πό-
τμου σοφίας ἄριστον

“Debo yo, por tanto, escapar de la violenta mordedura de la maledicencia. Pues, aunque estoy muy lejos de él, he visto al mordaz Arquíloco cebarse en insultantes odios, casi de continuo en la indigencia, mientras que enriquecerse por gracia del destino es lo mejor de la sabiduría”.

Hiporquema, fr. 94. 4 Bowra, 105. 4 BCG

νομάδεσσι γὰρ ἐν Σκύθαις ἀλᾶται στρατῶν
ὃς ἀμαξοφόρητον οἶκον οὐ πέπαται ·
ἀκλεῆς δ' ἔβα...

“Entre escitas errantes vaga, alejado de pueblos,
quien no tiene una casa impulsada por carros;
sin gloria va...”

Baquílides

Epinicio I. 168

... παντί τοι
τέρψις ἀνθρώπων βίῳ
ἔπεται νόσφιν γε νούσων
πενίας τ' ἀμαχάνου

“Sin duda, en todas las formas de vida humana el goce acompaña, con tan sólo que estén lejos las enfermedades y la pobreza impotente”²⁷¹.

²⁷¹ Trad. de F. G^a. Romero. *Baquílides. Odas y Fragmentos*. BCG.1988.

Conclusiones

Primera: creemos que los líricos culminan la configuración del léxico de la pobreza/el pobre iniciada en la poesía épica. Arquíloco innova con el neologismo λιπερνής. Solón dispone de πενίη, χρεία, πένομαι, χρηρίζειν/ ἀχρήμων, πενιχρός, κακός, δημός. Incorpora el verbo λατρεύω al vocabulario del trabajo a sueldo. Teognis utiliza diversas perífrasis para referirse a la situación de indigencia, como κακοῖς κεῖσθαι, οὐδὲν/μηδὲν ἔχειν γὰρ ἀπὸ τῶν ὀλίγων ζῆν. Para el mendigo/la mendicación siguen utilizándose πτωχός/ πτωχεύω.

Segunda: los primeros testimonios aluden a las consecuencias físicas y materiales de la menesterosidad, pero en seguida asoman los lamentos acerca de sus efectos morales. En líneas generales la miseria se siente como un daño insufrible. Si en los líricos asoma la idea del AT donde la pobreza aparecía como una maldición, es de esperar, y así sucede, que se valore la riqueza como un bien material y un don divino. Alceo y Píndaro recogen la sentencia atribuida a Aristodamo de Esparta: “El dinero es el hombre; ningún pobre resulta valioso ni apreciado”²⁷².

Tercera: en el conjunto de las obras conservadas se puede observar que siguen presentes muchas concepciones arcaicas acerca de la intervención divina en los asuntos humanos. El vocablo θεόδοτον lo retoma Píndaro. Arquíloco atribuye a los dioses el reparto de todas las cosas. Tirteo deplora la condición del hombre reducido por la guerra a la mendicidad y el vagabundeo (fr. 10 West)²⁷³. En las obras de Solón hallamos juicios muy semejantes en la *Elegía a las Musas*, donde repite las ideas de que los bienes y los males proceden del destino, o que de los medios para conseguir fortuna nace el infortunio. La riqueza mejor es la que proviene de los dioses, y la estrechez obliga al hombre a afanarse de diversos modos para ganarse el sustento.

Cuarta: vemos, pues, que aparece una idea nueva: la riqueza puede ser negativa. En la *Eunomía* se afirma que destruye la ciudad y Teognis le atribuye la capacidad de llevar al extravío y al desenfreno, siendo este lírico el que más versos dedica a la necesidad, el mayor obstáculo para el hombre noble. La miseria constriñe al ser humano contra sus deseos, le conduce hacia el mal y le enseña infamias, como se lee en *Prov.* 30, 8 ss., entre otros.

²⁷² Fr. 101 D=27 C. G^a Gual. *Antología de la poesía lírica griega*. 1980.

²⁷³ M. L. West. *Iambi et elegici graeci*. I-II. Oxford. 1972-1989.

Quinta: de lo antedicho se puede constatar una cierta ambivalencia frente a la indigencia, aunque sea generalmente vituperada. Insiste Teognis en que no hay que tratar con sujetos viles pero, por otra parte, afirma que nunca debe echarse en cara la pobreza porque la divinidad dispone quién es rico y quién es pobre y a quiénes llegan los bienes y los males. La opulencia, a su vez, no es indicio de excelencia, ya que también puede caer en manos de un malvado por obra de los dioses y es la causante de la mezcla de clases. No abundan en la colección las descripciones detalladas sobre la penuria o la mendicidad en su sentido más físico, pero la sobrevuelan una y otra vez las alusiones a la miseria moral de quienes se ven privados de bienes de fortuna. El poeta manifiesta repetidamente la preocupación que le produce la pobreza y dice textualmente de ella:

- somete al hombre virtuoso (173)
- para rehuirla hay que precipitarse al mar (175) o despeñarse (176)
- encadena la lengua del hombre (177-178) y lo enmudece (669-70)
- es preciso librarse de ella (179-80)
- es preferible la muerte (181-2)
- es cruel (181-2)
- es fácil de reconocer (267)
- no se exhibe ni tiene crédito en los tribunales (268).
- se lleva la peor parte en todos los sitios (269)
- es ultrajada y odiada en cualquier lugar (269-70)
- es la madre de la desesperación (385)
- arrastra a la vileza (386)
- corrompe los sentimientos (387) y enseña maldades (389 y 651)
- lleva a soportar infamias (388)
- no es comparable a otro mal (391)
- engendra desesperación (392)
- distingue al vil del que es mucho mejor (393-4)
- es digna de un malvado (562)
- llena de vergüenza el cuerpo y el espíritu (649-50)

Sexta: no hay, pues, alabanza para la indigencia, ni tampoco descubrimos indicios de compasión para el necesitado quien, como tal, es despreciado por todos (621). Retumban aquí los ecos bíblicos que arrojan al menesteroso a lo más bajo en la estimación y que lo presentan adoptando una actitud humilde y sumisa: “El rico ofende y encima se irrita, el pobre es ofendido y encima se excusa” (*Sir.* 13, 3), y “el pobre habla suplicando, el rico responde con dureza” (*Prov.* 18, 23). Lo mismo le sucede al exiliado, que carece de amigos (209) y padece innumerables males aunque no haya caído en la esclavitud (1210-15). Esta privación de afectos que sufre el indigente también aparece en el AT (*Sir.* 13, 21; *Prov.* 14, 20; 19, 4, 7 y 14, p.e.).

Séptima: se habla explícitamente de “dinero” (189, 932 y 1122 entre otros) y de “lucro” o “ganancia crematística” (en 211, 408, 434, 608). Los hombres

adoran la abundancia, que, designada con términos diversos, carece de límites fijados, y es objeto de ansia, dado que los seres humanos la buscan afanosos (227-9). También obra así la aristocracia, que mantiene (en opinión de Teognis, al menos) una serie de principios tales como el de no perseguirla por medio de acciones deshonrosas ni injustas (29-30, entre otros); o el de preferir una vida piadosa con pocos bienes al enriquecimiento ilícito (145-6); o el aceptar la fortuna duradera emparejada con la justicia que procede de Zeus (197-8). Las propiedades agrarias, las haciendas, los caballos y las tierras se igualan a la posesión de oro y plata (719- 721). Ser dueño de unos y otros bienes es comparable a los placeres que procuran el tener lo necesario y el disfrutar de la plenitud de la vida. (721-5). La contrapartida consiste en que puede llevar a la confusión de las clases sociales y a la decadencia de los “mejores” (186-92, p. e.). El malvado enriquecido cae en el desvarío (322), porque la opulencia también engendra la locura y de ella nace el infortunio (230-1).

Octava: con Hiponacte y Asio habla la voz de la mendicidad en la poesía. El primero pide ropa y dinero para remediar su situación miserable²⁷⁴. El segundo retrata la condición del mendigo. Pero en el conjunto de la poesía lírica hay autores, como Píndaro y Baquílides, que apenas se aproximan a la indigencia y sus vicisitudes, al menos en lo que conservamos de estos autores.

Novena: la preocupación política está presente en muchos poemas, como atestiguan las obras de Solón, Tirteo, Teognis y Alceo. Estos poetas son plenamente conscientes de que las desigualdades sociales conducen a las revueltas civiles y de que éstas arrastran a los pobres al exilio, la esclavitud y la inmoralidad, aunque ellos sean buenos (fr. 15 West). La labor del bardo supone un ejercicio a favor de los seres humanos, en determinados casos: en el fr. 36 West recuerda Solón a quienes trajo de nuevo a Atenas, exiliados por causa de la miseria, gentes que ya no hablaban el ático por andar errantes, y se enorgullece de haber escrito leyes para el rico y el pobre. La voz de las víctimas de la miseria se hace oír gracias a Mimnermo (fr. 2 West), que rememora la suerte incierta del hombre que se aproxima a la vejez, amenazado por la indigencia; o de Alceo, quien se duele de su destierro, lamenta su confinamiento, la exclusión de la que es víctima, y se queja de su vida campesina, lejos de la asamblea (fr. 130 L-P)²⁷⁵; de Simónides de Ceos, cuando incluye otra reflexión de carácter ético acerca de cómo se envilece el ser humano al arruinarse; y de Baquílides, que se conforma con mantener lejos las enfermedades y la pobreza (*Ep.* I 169 ss).

²⁷⁴ Frs. 32 y 33 F. R. Adrados. *Líricos griegos...* vol. II. CSIC. 1981.

²⁷⁵ E. Lobel & D. Page. *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford, 1955.

III. La historia

Los historiadores griegos no se interesaron de manera especial por el problema de la indigencia y de sus consecuencias en la sociedad. Aunque Heródoto, Tucídides y Jenofonte fueron exiliados y vivieron parte de sus existencias lejos de sus patrias y familias, no han dejado reflexiones acerca de sus experiencias al respecto. Tampoco analizaron otros fenómenos concomitantes a los sucesos que relataron, quizá porque, sobre todo en el caso de Heródoto, se sintieron más atraídos por la narración en sí de los hechos que querían transmitir que por sus antecedentes o sus efectos colaterales. En la obra de Tucídides se constata una metodología más elaborada para enfrentarse a la tarea de escribir historia, un interés más profundo por los motores evidentes u ocultos que motivan las acciones humanas. Jenofonte, acaso por lo vasto y variado de su producción, ni siquiera esboza un plan de trabajo, limitándose a referir hechos y a transmitir, en algunos casos, su propia ideología. En resumen: son pocos los datos que aportan al respecto y nunca están sistemáticamente organizados.

Heródoto

Heródoto apenas se aproxima a la menesterosidad. El pobre, designado como *penes*, sólo aparece citado en cuatro ocasiones (I. 133. 5; II. 47. 20; IV. 65. 5 y VIII. 51. 7). En el primer ejemplo refiere cómo los pobres festejan su cumpleaños comiendo menos que los ricos. Y en el segundo revela que los menesterosos modelaban cerdos de pasta para ofrecerlos en sacrificio, a falta de animales de carne y hueso.

El mendigo y la mendicidad, sólo son citados dos y una vez respectivamente, y en un ámbito geográfico fuera de Grecia (III. 14. 25; III. 14. 35 y III. 14. 40). En el caso de los servidores a sueldo, los *thetes*, hay una referencia en VIII. 137. Pero sí que hallamos alguna mención a sucesos que podían conducir a la miseria, como los movimientos migratorios de grandes masas, o al destierro. Así, en VIII. 41 refiere cómo se evacuó a toda la población del Ática antes de la batalla de Salamina; en IX. 77 relata cómo fueron castigados con la deportación los mandos mantineos que llegaron con retraso para tomar parte en la batalla de Platea contra los persas. La práctica de la *xenia* la recoge en IX. 76, cuando narra el episodio de la concubina de Farándates, una mujer oriunda de Cos que se presenta como suplicante ante el vencedor Pausanias, le ruega que no la venda como esclava y en el transcurso de la conversación se evidencia que ambos mantienen vínculos de hospitalidad. En

cuanto a la emigración por temor a enemigos poderosos y –en ese momento– posterior fundación de colonias, anotaremos la marcha de los acaudalados samios tras la conquista de Mileto por los persas. Atemorizados ante la posibilidad de caer bajo el yugo medo, aprovecharon una invitación de los ciudadanos de Zancle, en Sicilia, y emprendieron la travesía, a la que se unieron los milesios que habían logrado sobrevivir (VI. 22).

Heródoto encontró ejemplos de la poca estima que tenían otros pueblos, que practicaban la guerra, por el trabajo manual. Se cuestiona si los griegos han aprendido de los egipcios a considerarlo negativamente. Relata al respecto que los Calasirios (casta egipcia de guerreros) tenían prohibido dedicarse a ninguna profesión:

“únicamente ejercen el arte de la guerra, actividad en la que se suceden de padres a hijos. Ahora bien, no puedo determinar categóricamente si los griegos han aprendido, asimismo, de los egipcios esta costumbre, pues veo que también los tracios, los escitas, los persas, los lidios y casi todos los bárbaros consideran menos respetables que a los demás a aquellos conciudadanos suyos que aprenden los oficios artesanales, e igualmente a sus descendientes; en cambio, tienen por nobles a quienes se abstienen de ejercer profesiones manuales y, principalmente, a quienes están consagrados al arte de la guerra. Sea como fuere, esta costumbre la han adoptado todos los griegos, y principalmente los lacedemonios; siendo, en cambio, los corintios quienes menos desprecian a los artesanos” (II. 166-167) ²⁷⁶.

Tucídides

En la obra de Tucídides tampoco descubrimos un afán específico por analizar qué significado tiene la necesidad, ya sea a nivel personal, ya como motor en los cambios sociales. Muy pronto alude a la pobreza del Ática (I. 2. 5) y su posterior desarrollo, que condujo a las tiranías y a la prosperidad de ciudades como Corinto (I. 13. 1 y 5). El dinero y el someter a otros dominando las islas dieron poder a los antiguos griegos, que, sin embargo, no se lanzaron a conquistar otras tierras por falta de alianzas (I. 15. 2). Sí se cita la riqueza como causa de una libertad y de una insolencia que puede llevar a la agresión militar (I. 8. 3 y 38. 5). Tucídides no evita hacer alguna reflexión genérica sobre la crueldad de la guerra, como la que formula tras las revueltas civiles de Corcira:

“Muchos fueron los horrores que sufrieron las ciudades en las revoluciones, horrores que suceden y sucederán siempre mientras la naturaleza humana sea la misma, pero que son mayores o menores y

²⁷⁶ Heródoto, *Historia*. BCG. Madrid, 1999. Trad. Carlos Schrader.

de distinto carácter, según como sean las diversas circunstancias que se den en cada ciudad. En efecto, en la paz y en una situación próspera, tanto las ciudades como los particulares son más razonables porque no se encuentran con situaciones de apremiante necesidad; en tanto que la guerra, al suprimir la facilidad de la vida cotidiana, es un duro maestro y pone de acuerdo con las circunstancias imperantes el comportamiento de la mayoría de los hombres” (III. 82. 2)²⁷⁷.

En los dos discursos que pone en boca de Pericles hace algunas consideraciones sobre la misma. Observa que las guerras necesitan dinero para poder organizarlas y llevarlas a cabo. En I. 141. 3-5 el estratega va repasando el modo de vida de los peloponesios e insiste en la idea de que trabajan con sus manos y que, debido a su pobreza y a sus luchas intestinas, carecen de hábito para llevar a cabo una campaña larga cuyo desarrollo pudiera tener lugar en ultramar, lejos de sus fronteras. El trabajo manual, además, condiciona su forma de combatir, ya que:

“los que trabajan con sus manos están más dispuestos a luchar con sus cuerpos que con su dinero, pues tienen confianza en que los primeros podrán sobrevivir a los peligros, mientras que no consideran seguro que el segundo se gaste antes de tiempo”.

En su segundo discurso Pericles se centra en el bando de los atenienses al afirmar que la pobreza no es obstáculo para que el ciudadano participe en la cosa pública (II. 37. 1) y que lo vergonzoso de aquella es no buscar cómo rehurla de hecho (II. 40. 1). En otros discursos, como por ejemplo el pronunciado por Diódoto (III. 45.4-5) también alude Tucídides a las pasiones humanas y afirma:

“la pobreza inspirando audacia por efecto de la necesidad, la riqueza inspirando orgullo por efecto de la insolencia... arrastran a los peligros”²⁷⁸.

Vemos, pues, que es por medio de Pericles, en el *Epitafio*, donde se hace una referencia al igualitarismo, basado en el individuo. El estadista formula su programa político desde la óptica del demócrata “que comprende perfectamente que la democracia no puede agotarse con el principio carente de significado de que “debe gobernar el pueblo”, sino que ha de basarse sobre la fe en la razón y en el humanismo”²⁷⁹.

²⁷⁷ Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Trad. de F. R. Adrados. 1967.

²⁷⁸ *ibid.*

²⁷⁹ K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, 2006, pp. 202-203.

El *Pseudo Jenofonte*

Muy pocos años después de que Pericles expusiera estos principios aparecería el panfleto que conocemos como *Constitución de Atenas*, en el que su anónimo autor contestó a lo propuesto por Pericles en forma de tratado de teoría política, de ataque a Atenas y a la democracia, de combate al igualitarismo por parte de un sector social incapaz de emprender un nuevo camino hacia la equidad.

El *Pseudo Jenofonte*, en el tratado dedicado a la constitución de los atenienses, se muestra abiertamente contrario a la democracia por la facilidad que tienen los pobres en este régimen político para medrar. Es más, el autor opina que la democracia facilita el que “las personas de baja condición estén en mejor situación que las personas importantes” (*Constitución de los Atenienses* I. 1)²⁸⁰. Más adelante se lamenta de que los indigentes y el pueblo tengan más poder que los nobles y los ricos, aunque otorga que “es justo que...allí salgan mejor librados los pobres y el pueblo que los nobles y los ricos por una razón, y es que el pueblo es el que impulsa las naves y quien da su fuerza a la ciudad” (I. 1-2). Resalta que aquél busca siempre los cargos que reportan un sueldo y un beneficio. La democracia concede mayores privilegios a los plebeyos y a los necesitados que a quienes él llama “hombres de calidad” y tal sistema político llega a su auge cuando las capas inferiores de la sociedad se encuentran bien y crecen en número. La democracia se desarrolla al favorecer a los más pobres y a los más débiles, que son muchos en número, por oposición a la clase privilegiada, que, por pura lógica, no puede ser proclive a tal sistema político (I. 4). Además, el pueblo es dado al desorden y la bajeza; la pobreza conduce a la vulgaridad, y la falta de recursos lleva a la incultura y la ignorancia (I. 5. 5). Con estos fundamentos o a pesar de ellos, “el pueblo no quiere ser esclavo... sino ser libre y mandar, y poco le importa el mal gobierno” (I. 8). Los pobres se aprovechan de los sacrificios públicos; disponen de palestras, vestuarios y baños y gozan de tales comodidades en mayor medida que los acaudalados. (II. 9-10). También deplora el redactor de este escrito que el régimen democrático propicie la mofa que hacen los comediógrafos de las clases populares, sosteniendo que en las oligarquías “no dejan ridiculizar ni criticar al pueblo... porque saben bien que, por regla general, el ridiculizado no es un individuo del pueblo ni de la masa común, sino un rico o un noble, o un poderoso, y que son muy pocos los pobres y los demócratas ridiculizados, y aún éstos no lo serían si no fuera por su entrometimiento o su tendencia a elevarse sobre el pueblo (II. 18)²⁸¹.

²⁸⁰ Jenofonte. *Obras menores*. Trad. de O. Guntiñas Tuñón. BCG, 1984.

²⁸¹ Jenofonte, Ps. Jenofonte, *La República de los Lacedemonios. La República de los Atenienses*. CEC. Madrid 1989. Trad. de María Rico Gómez.

Jenofonte

En el *Hierón*, Jenofonte no ofrece una tónica de pensamiento muy diferente, y expresa la poca simpatía que le inspiran los necesitados en pasajes como los siguientes:

“a quienes pueden conseguir honestamente todo cuanto deseen, ¿por qué se les va a compadecer como a pobres? Y a los que se ven por indigencia obligados a vivir tramando siempre cosas malas y vergonzosas, ¿cómo no se les va a considerar con razón como desdichados mendigos?” (IV. 10, 2)²⁸².

En esta misma obra apunta alguna consideración acerca de la óptica de los tiranos sobre la situación económica de sus súbditos (V.4). En la *Ciropedia* recoge el relato de Feraulas, en el que éste habla sobre los que se ganan la vida con el trabajo de sus manos; dice que su padre lo educó en el esfuerzo físico y en la alimentación propios del indigente, y que en cuanto llegó a la juventud lo puso a cavar (VIII. 3. 37-8)²⁸³.

En los *Recuerdos de Sócrates* II. 8, 1-5 ²⁸⁴ describe el caso de una víctima del destierro subsiguiente a la Guerra del Peloponeso. Se trata de un tal Eutero, quien habla con Sócrates y le relata que ha llegado del extranjero tras la contienda y que tanto él como su padre se han visto desposeídos de sus propiedades de dentro y de fuera del Ática. El hombre ha decidido ganarse la vida con el trabajo de sus manos y en ello está, porque esto le parece mejor que pedir. Además, carece de garantías para solicitar un préstamo. No cree que pueda resistir el trabajo por mucho tiempo. Sócrates le sugiere que podría ponerse al servicio de alguien, pero Eutero no se imagina soportando la condición servil ni dando cuentas a nadie.

En el *Económico* (IV. 2-3 y VI. 4-8) Jenofonte da cuenta de la actitud de Sócrates ante los artesanos, campesinos y guerreros. Sócrates considera que los oficios manuales “están desacreditados ya que dañan el cuerpo de los trabajadores”, porque los cuerpos se afeminan y los espíritus se debilitan.

“Los oficios llamados manuales, sobre todo, no dejan tiempo libre para ocuparse de los amigos y de la ciudad, de modo que tales obreros tienen mala fama en el trato con sus amigos y como defensores de la

²⁸² Jenofonte, *Hierón* Trad. M. Fdez. Galiano, 1971, IEP.

²⁸³ Jenofonte, *Ciropedia*. BCG. 1987 Trad. A. Vegas Salvador.

²⁸⁴ *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*. Trad. de J. Zaragoza. Madrid, 1995.

patria. Incluso en algunas ciudades... no se permite a ningún ciudadano ejercer oficios manuales.”

Un poco más adelante añade respecto al trabajo:

“porque no sólo parecen estropear el cuerpo, sino, además, enervar el alma” (VI. 5).

Y sigue afirmando (VI. 6) que los campesinos votarían por defender el campo y los obreros por permanecer sentados. Para el hombre de bien la agricultura

“es la actividad y el saber más importante, ya que de ella se procuran los hombres el sustento. Y esta actividad nos pareció la más fácil de aprender y la más agradable de practicar, la que mantenía los cuerpos más sanos y robustos y la que más ocio dejaba al espíritu para dedicarse a los amigos y a la ciudad” (VI. 8-9).

En cuanto a los mercaderes y extranjeros que vivían en la ciudad, Jenofonte opina que los metecos son una fuente de ingresos, porque no reciben salarios y pagan impuestos. Cree que no deben servir como hoplitas con los ciudadanos para evitar su riesgo personal y para que no estén alejados de sus oficios ni de sus hogares. Le parece bien que participen en la caballería y puedan adquirir solares sin edificar. Propone que se instituyan unos guardianes de los metecos y que se premie a comerciantes y armadores con asientos de preferencia y

“de cuando en cuando, ofrecer los derechos de hospitalidad a quienes se estime que benefician a la ciudad por la importancia de sus barcos y mercancías”²⁸⁵.

Acerca de la mendicidad como situación extrema causada por carecer de oficio, Jenofonte (*Oec.* XX. 15), manifiesta que quien no ejercía una profesión para alimentarse y no podía trabajar como campesino se gana la vida hurtando, robando o mendigando.

²⁸⁵ Jenofonte, *Los ingresos públicos* (II 1-7 y 3.4). Trad. de O. Guntiñas en BCG 1984).

Contextos

Heródoto

Ἐν τῇ οἱ εὐδαίμονες αὐτῶν βοῦν καὶ ἵππον καὶ κάμηλον καὶ ὄνον προτιθέαται ὅλους ὀπτοὺς ἐν καμίνοισι, οἱ δὲ πένητες αὐτῶν τὰ λεπτὰ τῶν προβάτων προτιθέαται (I. 133. 5).

Οἱ δὲ πένητες αὐτῶν ὑπ' ἀσθενείης βίου σταιτίνας πλάσαντες ὤς καὶ ὀπτήσαντες ταύτας θύουσι. (II. 47. 20).

ἀποπρίσας [ἕκαστος] πᾶν τὸ ἔνερθε τῶν ὀφρύων ἐκκαθαίρει · καὶ ἦν μὲν ἡ πένης, ὁ δὲ ἔξωθεν ὠμοβοέην μούνην περιτείνας οὕτω χρᾶται, ἦν δὲ [ἡ] πλούσιος, τὴν δὲ ἔξωθεν ὠμοβοέην περιτείνει (IV. 65. 5).

καὶ αἰρέουσι ἔρημον τὸ ἄστν καὶ τινὰς ὀλίγους εὐρίσκουσι τῶν Ἀθηναίων ἐν τῷ ἱρῷ ἐόντας, ταμίας τε τοῦ ἱεροῦ καὶ πένητας ἀνθρώπους. (VIII. 51. 7).

...οἱ ἄνδρα ἀπηλικέστεον, ἐκπεπτωκότα ἐκ τῶν ἐόντων ἔχοντά τε οὐδὲν εἰ μὴ ὅσα πτωχὸς καὶ... (III. 14, 25)

...τὸν δὲ πτωχὸν οὐδὲν σοι προσήκοντα, ὥς ἄλλων, πυνθάνεται, ἐτίμησας ; (III. 14, 35).

᾽Ω παῖ Κύρου, ...τὸ δὲ τοῦ ἐταίρου πένθος ἄξιον ἦν δακρύων, ὃς ἐκ πολλῶν τε καὶ εὐδαιμόνων ἐκπεσὼν ἐς πτωχείην ἀπίκται ἐπὶ γήραος οὐδῶ. (III. 14, 40)

ἐνθαῦτα δὲ ἐθήτεον ἐπὶ μισθῷ παρὰ τῷ βασιλεῖ. (VIII. 137).

ἐνθαῦτα μὲν οἱ πλείστοι ἐς Τροζήνα ἀπέστειλαν, οἱ δὲ ἐς Αἴγιναν, οἱ δὲ ἐς Σαλαμίνα. (VIII. 41)

Λακεδαιμονίοι δὲ οὐκ ἔων φεύγοντας διώκειν. οἱ δὲ ἀναχωρήσαντες ἐς τὴν ἑαυτῶν τοὺς ἡγεμόνας διώκειν. (IX. 77).

᾽Ω βασιλεῦ Σπάρτης, ῥῦσαί με τὴν ἰκέτιν αἰχμαλότου δουλосύνης... εἰμὶ δὲ γένος μὲν Κῶν, θυγάτηρ δὲ Ἑγητορίδew τοῦ Ἀνταγόρεw. βίη δέ με λαβὼν ἐκ Κῶ εἶχε ὁ Πέρσης. ὁ δὲ ἀμείβεται τοισίδε · Γύναι, θάρσει καὶ ὥς ἰκέτις καὶ εἰ δὴ πρὸς τούτῳ τυγχάνεις ἀληθέα λέγουσα

καὶ εἷς θυγάτηρ Ἑγητορίδew τοῦ Κώου, ὃς ἐμοὶ ξεῖνος μάλιστα τυγχάνει ἐὼν τῶν περὶ ἐκείνους τοὺς χόρους οἰκημένων. (IX. 76)

Μίλητος μὲν νυν Μιλησίων ἐρήμωτο · Σαμίων δὲ τοῖσί τι ἔχουσι τὸ μὲν ἐς τοὺς Μήδους ἐκ τῶν στρατηγῶν τῶν σφετέρων ποιηθὲν οὐδαμῶς ἤρεσκε, ἐδόκεε δὲ μετὰ τὴν ναυμαχίαν αὐτίκα βουλευομένοισι, πρὶν ἢ σφι ἐς τὴν χώραν ἀπικέσθαι τὸν τύραννον Αἰακέα, ἐς ἀποικίην ἐκπλέειν μηδὲ μένοντας Μήδουσί τε καὶ Αἰάκεϊ δουλεύειν. (VI. 22)

Οὗτοι δὲ οἱ νόμοι Καλασιρίων εἰσὶ... Οὐδὲ τούτοισι ἔξεστι τέχνην ἐπασκῆσαι οὐδεμίαν, ἀλλὰ τὰ ἐς πόλεμον ἐπασκέουσι μούνα, παῖς παρὰ πατρός ἐκδεκόμενος. Εἰ μὲν νῦν καὶ τοῦτο παρ' Αἰγυπτίων μεμαθήκασι οἱ Ἕλληνες, οὐκ ἔχω ἀτρεκέως κρίναι, Ὅρέων καὶ Θρήικας καὶ Σκύθας καὶ Πέρσας καὶ Λυδοὺς καὶ σχεδὸν πάντας τοὺς βαρβάρους ἀποτιμωτέρους τῶν ἄλλων ἡγημένους πολιτέων τοὺς τὰς τέχνας μανθάνοντας καὶ τοὺς ἐκγόνους τούτων, τοὺς δὲ ἀπαλλαγμένους τῶν χειρωναξίων γενναίους νομίζοντας εἶναι, καὶ μάλιστα τοὺς ἐς τὸν πόλεμον ἀμειμένους. (II. 166-167)

Tucídides

Τὴν γοῦν Ἀττικὴν ἐκ τοῦ πλεῖστον διὰ τὸ λεπτόγεων ἀστασίαστον οὖσαν ἀνθρώπων ᾠκουν οἱ αὐτοὶ αἰεὶ (I. 2. 5-6).

Δυνατωτέρας δὲ γιγνομένης τῆς Ἑλλάδος καὶ τῶν χρημάτων τὴν κτῆσιν ἔτι μᾶλλον ἢ πρότερον ποιουμένης τὰ πολλὰ τυραννίδες ἐν ταῖς πόλεσι καθίσταντο, τῶν προσόδων μειζόνων γιγνομένων (I. 13. 1).

Οἰκοῦντες γὰρ τὴν πόλιν οἱ Κορίνθιοι ἐπὶ τοῦ Ἰσθμοῦ αἰεὶ δὴ ποτε ἐμπόριον εἶχον... χρήμασί τε δυνατοὶ ἦσαν (I. 13. 5).

Τὰ μὲν οὖν ναυτικὰ τῶν Ἑλλήνων τοιαῦτα ἦν, τὰ τε παλαιὰ καὶ τὰ ὕστερον γενόμενα. ἰσχὺν δὲ περιποιήσαντο ὅμως οὐκ ἐλαχίστην οἱ προσσχόντες αὐτοῖς χρημάτων τε προσόδῳ καὶ ἄλλων ἀρχῇ · (I. 15. 1)

...καὶ ἐκδήμους στρατείας πολὺ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ ἐπ' ἄλλων καταστροφῇ οὐκ ἐξῆσαν οἱ Ἕλληνες. οὐ γὰρ ξυνειστήκεσαν πρὸς τὰς μεγίστας πόλεις ὑπήκοοι... (I. 15. 2).

...καὶ τινες καὶ τεῖχη περιβάλλοντο ὥς πλουσιώτεροι ἑαυτῶν γιγνόμενοι · ἐφίεμενοι γὰρ τῶν κερδῶν οἳ τε ἥσσους ὑπέμενον τὴν τῶν κρεισσόνων δουλείαν, οἳ τε δυνατώτεροι περιουσίας ἔχοντες προσεποιοῦντο ὑπηκόους τὰς ἐλάσσους πόλεις. (I. 8. 3)

...ὑβρεῖ καὶ ἐξουσίᾳ πλούτου πολλὰ ἐς ἡμᾶς ἄλλα τε ἡμαρτήκασι (I. 38. 5)

Καὶ ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατὰ στάσιν ταῖς πόλεσι, γιγνόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα, ἕως ἄν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾗ, μᾶλλον δὲ καὶ ἡσυχαιτέρα καὶ τοῖς εἶδεσι διηλλαγμένα, ὥς ἄν ἕκασται αἱ μεταβολαὶ τῶν ξυντυχιῶν ἐφιστῶνται. ἐν μὲν γὰρ εἰρήνῃ καὶ ἀγαθοῖς πράγμασιν αἶ τε πόλεις καὶ οἱ ἰδιῶται ἀμείνους τὰς γνώμας ἔχουσι διὰ τὸ μὴ ἐς ἀκουσίους ἀνάγκας πίπτειν · ὁ δὲ πόλεμος ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ' ἡμέραν βίαιος διδάσκαλος καὶ πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῖ. (III. 82. 2).

Αὐτουργοὶ τε γὰρ εἴσι Πελοποννήσιοι καὶ οὔτε ἰδίᾳ οὔτ' ἐν κοινῷ χρήματά ἐστιν αὐτοῖς, ἔπειτα χρονίων πολέμων καὶ διαποντίων ἄπειροι διὰ τὸ βραχέως αὐτοὶ ἐπ' ἀλλήλους ὑπὸ πενίας ἐπιφέρειν. καὶ οἱ τοιοῦτοι οὔτε ναῦς πληροῦντες οὔτε πηζὰς στρατιᾶς πολλάκις ἐκπέμπειν δύνανται, ἀπὸ τῶν ἰδίων τε ἅμα ἀπόντες καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν δαπανῶντες καὶ προσέτι καὶ θαλάσσης εἰργόμενοι · αἱ δὲ περιουσίαι τοὺς πολέμους μᾶλλον ἢ αἱ βίαιοι ἐσφοραὶ ἀνέχουσιν. σώμασί τε ἐτοιμότεροι οἱ αὐτουργοὶ τῶν ἀνθρώπων ἢ χρήμασι πολεμεῖν, τὸ μὲν πιστὸν ἔχοντες ἐκ τῶν κινδύνων κἂν περιγενέσθαι, τὸ δὲ οὐ βέβαιον μὴ οὐ προαναλώσειν, ἄλλως τε κἂν παρὰ δόξαν, ὅπερ εἰκός, ὁ πόλεμος αὐτοῖς μηκύνηται. (I. 141. 3-5).

... μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὥς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεόν ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανείᾳ κεκώλυται». (II. 37. 1)

..πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ἢ λόγου κόμπῳ χρώμεθα, καὶ τὸ πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τινὶ αἰσχρόν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργῳ αἴσχιον. (II. 40. 1)

... ἀλλ' ἡ μὲν πενία ἀνάγκη τὴν τόλμαν παρέχουσα, ἡ δ' ἐξουσία ὑβρεῖ τὴν πλεονεξίαν καὶ φρονήματι, αἱ δ' ἄλλαι ξυντυχίαι ὀργῇ τῶν ἀνθρώπων ὥς ἐκάστη τις κατέχεται ὑπ' ἀνηκέστου τινὸς κρείσσονος ἐξάγουσιν ἐς τοὺς κινδύνους. (III. 45.4-5)

Χρώμεθα γὰρ πολιτείᾳ οὐ ζηλούσῃ τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἐτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται· μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὥς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεόν ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων

γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται. (Π. 37).

ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι · μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν, καὶ οἱ αὐτοὶ ἦτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα, οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ᾧ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν. (Π. 40)

Ps. Jenofonte

Περὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας, ὅτι μὲν εἶλοντο τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας οὐκ ἐπαινῶ διὰ τόδε, ὅτι ταῦθ' ἐλόμενοι εἶλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστοὺς · διὰ μὲν οὖν τοῦτο οὐκ ἐπαινῶ... Πρῶτον μὲν οὖν τοῦτο ἐρῶ, ὅτι δικαίως αὐτόθι καὶ οἱ πένητες καὶ ὁ δῆμος πλέον ἔχειν τῶν γενναίων καὶ τῶν πλουσίων διὰ τόδε, ὅτι ὁ δῆμός ἐστιν ὁ ἐλαύνων τὰς ναῦς καὶ ὁ τὴν δύναμιν περιτιθεὶς τῇ πόλει... (*Rep. Ath.* I. 1-2)

ἔπειτα δὲ ὁ ἔνιοι θαυμάζουσιν ὅτι πανταχοῦ πλέον νέμονται τοῖς πονηροῖς καὶ πένησι καὶ δημοτικοῖς ἢ τοῖς χρηστοῖς, ἐν αὐτῷ τούτῳ φανοῦνται τὴν δημοκρατίαν διασώζοντες. οἱ μὲν γὰρ πένητες καὶ οἱ δημόται καὶ οἱ χεῖρους εὖ πράττοντες καὶ πολλοὶ οἱ τοιοῦτοι γιγνόμενοι τὴν δημοκρατίαν αὖξουσιν (*Rep. Ath.* I. 4).

...ἐν δὲ τῷ δήμῳ ἀμαθία τε πλείστη καὶ ἀταξία καὶ πονηρία · ἢ τε γὰρ πενία αὐτοὺς μᾶλλον ἄγει ἐπὶ τὰ αἰσχρὰ καὶ ἡ ἀπαιδευσία καὶ ἡ ἀμαθία ἢ δι' ἔνδειαν χρημάτων ἐνίοις τῶν ἀνθρώπων (*Rep. Ath.* I. 5.5).

ὁ γὰρ δῆμος βούλεται οὐκ εὐνομουμένης τῆς πόλεως αὐτὸς δουλεῖν, ἀλλ' ἐλεύθερος εἶναι καὶ ἄρχειν, τῆς δὲ κακονομίας αὐτῷ ὀλίγον μέλει. (*Rep. Ath.* I. 8).

Θυσίας δὲ καὶ ἱερὰ καὶ ἑορτὰς καὶ τεμένη γνοὺς ὁ δῆμος ὅτι οὐχ οἷόν τέ ἐστὶν ἐκάστῳ τῶν πενήτων θύειν καὶ εὐωχεῖσθαι καὶ ἴστασθαι ἱερὰ καὶ πόλιν οἰκεῖν καὶ μεγάλην, ἐξηῦρεν ὅτῳ τρόπῳ ἔσται ταῦτα. θύουσιν οὖν δημοσίᾳ μὲν ἢ πόλις ἱερεῖα πολλά · ἔστι δὲ ὁ δῆμος ὁ εὐωχούμενος καὶ διαλαγχάνων τὰ ἱερεῖα. καὶ γυμνάσια καὶ λουτρά καὶ ἀποδυτήρια τοῖς μὲν πλουσίοις ἔστιν ἰδίᾳ ἐνίοις, ὁ δὲ δῆμος αὐτὸς αὐτῷ οἰκοδομεῖται ἰδίᾳ παλαίστρας πολλάς, ἀποδυτήρια, λουτρῶνας · καὶ πλείω τούτων ἀπολαύει ὁ ὄχλος ἢ οἱ ὀλίγοι καὶ οἱ εὐδαίμονες. (*Rep. Ath.* II. 9-10).

Κωμωδεῖν δ' αὖ καὶ κακῶς λέγειν τὸν μὲν δῆμον οὐκ ἐῷσιν... εὖ εἰδότες ὅτι οὐχὶ τοῦ δήμου ἐστὶν οὐδὲ τοῦ πλήθους ὁ κωμωδούμενος ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. ἀλλ' ἢ πλούσιος ἢ γενναῖος ἢ δυνάμενος, ὀλίγοι δέ τινες τῶν πενήτων καὶ τῶν δημοτικῶν κωμωδοῦνται, καὶ οὐδ' οὗτοι ἐὰν μὴ διὰ πολυπραγμοσύνην καὶ διὰ τὸ ζητεῖν πλεόν τι ἔχειν τοῦ δήμου. (*Rep. Ath.* II. 18).

Jenofonte

ἔπειτα δὲ ὅσοι μὲν δύνανται ἔχειν ἀπὸ τοῦ δικαίου ὅσων δέονται, τί ἂν τούτοις οἰκτίροι τις ὡς πένητας ; ὅσοι δ' ἀναγκάζονται δι' ἔνδειαν κακόν τι καὶ αἰσχρὸν μηχανώμενοι ζῆν, πῶς οὐ τούτους ἀθλίους ἂν τις καὶ πένητας δικαίως νομίζοι ; (*Hierón* IV. 10, 4).

ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν εὐετηριῶν γενόμενων ἀφθονία τῶν ἀγαθῶν γίγνηται, οὐδὲ τότε συγχαίρει ὁ τύραννος. ἐνδεεστέροις γὰρ οὔσι ταπεινότεροις αὐτοῖς οἴονται χρῆσθαι. (*Hierón* V. 4).

ἐμὲ γάρ τοι ὁ πατήρ τὴν μὲν τῶν παίδων παιδείαν γλίσχρως αὐτὸς ἐργαζόμενος καὶ τρέφων ἐπαίδευεν · ἐπεὶ δὲ μειράκιον ἐγενόμην, οὐ δυνάμενος τρέφειν ἄργον, εἰς ἄγρὸν ἀπαγαγὼν ἐκέλευσεν ἐργάζεσθαι. ἔνθα δὴ ἐγὼ ἀντέτρεφον ἐκείνον, ἕως ἔζη. αὐτὸς σκάπτων καὶ σπείρων καὶ μάλα μικρὸν γήδιον, οὐ μέντοι πονηρόν γε, ἀλλὰ πάντων δικαιοτάτον. (*Cyr.* VIII. 3. 37-38).

Ὑπὸ μὲν τὴν κατάλυσιν τοῦ πολέμου... ἐκ τῆς ἀποδημίας, νυνὶ μέντοι αὐτόθεν. ἐπειδὴ γὰρ ἀφηρέθην μὲν τὰ ἐν ὑπερορίᾳ κτήματα, ἐν δὲ τῇ Ἀττικῇ ὁ πατήρ μοι οὐδὲν κατέλιπεν, ἀναγκάζομαι νῦν ἐπιδημήσας τῷ σώματι ἐργαζόμενος τὰ ἐπιτήδεια πορίζεσθαι. δοκεῖ δὲ μοι τοῦτο κρεῖττον εἶναι ἢ δεῖσθαι τινος ἀνθρώπων, ἄλλως τε καὶ μηδὲν ἔχοντα, ἐφ' ὅτῳ ἂν δανειζοίμην.

Καὶ πόσον ἂν χρόνον οἶε σοι, ἔφη, τὸ σῶμα ἱκανὸν εἶναι μισθὸν τὰ ἐπιτήδεια ἐργάζεσθαι ;

...οὐ πολὺν χρόνον.

Καὶ μὴν, ἔφη, ὅταν γε πρεσβύτερος γένη, δῆλον ὅτι δαπάνης μὲν δεήσῃ, μισθὸν δὲ οὐδεὶς σοι ἐθελήσει τῶν τοῦ σώματος ἔργων διδόναι.

Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη....Χαλεπῶς ἂν, ἔφη, ἐγὼ, ὦ Σώκρατες, δουλείαν ὑπομείναιμι. Καὶ μὴν οἷ τε γε ἐν ταῖς πόλεσι προστατεύοντες καὶ τῶν δημοσίων ἐπιμελόμενοι οὐ δουλοπρεπέστεροι ἔνεκα τούτου, ἀλλ' ἐλευθεριώτεροι νομίζονται. (*Mem.* II. 8, 1-5).

καὶ γὰρ αἶ γε βαναυσικαὶ καλούμεναι καὶ ἐπίρρητοι τέ εἰσιν καὶ εἰκότως μέντοι πάνυ ἀδοξοῦνται πρὸς τῶν πόλεων. καταλυμαίνονται γὰρ τὰ σώματα τῶν ἐργαζομένων καὶ τῶν ἐπιμελουμένων ἀναγκάζουσai καθῆσθαι καὶ σκιατραφεῖσθαι, ἔναι δὲ πρὸς πῦρ ἡμερεύειν. Τῶν δὲ

σωμάτων θηλινομένων καὶ αἱ ψυχαὶ πολὺ ἀρρωστότεραι γίνονται. καὶ ἀσχολίας δὲ μάλιστα ἔχουσι καὶ φίλων καὶ πόλεως συνεπιμελεῖσθαι αἱ βαναυσικαὶ καλούμεναι... μάλιστα δὲ ἐν ταῖς εὐπολέμοις δοκούσαις εἶναι οὐδ' ἔξεστι τῶν πολιτῶν οὐδενὶ βαναυσικὰς τέχνας ἐργάζεσθαι. (*Oec.* IV. 2-3)

πάσας μὲν οὖν τὰς ἐπιστήμας οὔτε μαθεῖν οἶόν τε ἡμῖν ἐδόκει συναποδοκιμάζειν τε ταῖς πόλεσι τὰς βαναυσικὰς καλούμενας τέχνας, ὅτι καὶ τὰ σώματα καταλυμαίνεσθαι δοκοῦσι καὶ τὰς ψυχὰς καταγνύουσι. (*Oec.* VI. 4-8 γ 9).

εἰ δὲ πρὸς τοῖς αὐτοφύεσιν ἀγαθοῖς πρῶτον μὲν τῶν μετοίκων ἐπιμέλεια γένοιτο · αὕτη γὰρ ἢ πρόσδοδος τῶν καλλίστων ἔμοιγε δοκεῖ εἶναι, ἐπεὶ περ (αὐτοὶ) αὐτοὺς τρέφοντες καὶ πολλὰ ὠφελοῦντες τὰς πόλεις οὐ λαμβάνουσι μισθόν, ἀλλὰ μετοίκιον προφέρουσι. (*Ingresos* II. 3).

τούτων μὲν οὖν ἀπάντων. νομίζω αὐτὴν τὴν χώραν αἰτίαν εἶναι. εἰ δὲ πρὸς τοῖς αὐτοφύεσιν ἀγαθοῖς πρῶτον μὲν μετοίκων ἔμοιγε δοκεῖ εἶναι, ἐπεὶ περ <αὐτοὶ> αὐτοὺς τρέφοντες καὶ πολλὰ ὠφελοῦντες τὰς πόλεις οὐ λαμβάνουσι μισθόν, ἀλλὰ μετοίκιον προσφέρουσιν... ἀφέλομεν δὲ καὶ τὸ συστρατεύεσθαι ὀπλίτας μετοίκους τοῖς ἀστοῖς. μέγας μὲν γὰρ ὁ κίνδυνος ἀπόντι · μέγα δὲ καὶ τὸ ἀπὸ τῶν τέκνων καὶ τῶν οἰκίων ἀπιέναι... καὶ μεταδιδόντες δ' ἂν μοι δοκοῦμεν τοῖς μετοίκους τῶν <τ'> ἄλλων ὧν καλὸν μεταδιδόναι καὶ τοῦ ἵππικοῦ εὐνουστέρους ἂν ποιεῖσθαι καὶ ἅμα ἰσχυροτέραν ἂν καὶ μείζω τὴν πόλιν ἀποδεικνύναι. εἴτα ἐπειδὴ καὶ πολλὰ οἰκίων ἔρημά ἐστιν ἐντὸς τῶν τειχῶν καὶ οἰκόπεδα, εἰ ἡ πόλις διδοίη οἰκοδομησομένοις ἐγκεκτῆσθαι οἱ ἂν αἰτιούμενοι ἄξιοι δοκῶσιν εἶναι... καὶ εἰ μετοικοφυλακάς γε ὥσπερ ὀρφανοφύλακας ἀρχὴν καθιστάμεν, καὶ τούτοις τιμὴ τις ἐπεὶ οἵτινες πλείστους μετοίκους ποιοίη καὶ, ὥς τὸ εἶκός, πάντες ἂν οἱ ἀπόλιδες τῆς Ἀθήνησι μετοικίας ὀρέγοιντο καὶ τὰς προσόδους ἂν αὐξαιεν... ἀγαθὸν δὲ καὶ καλὸν προεδρίας τιμᾶσθαι ἐμπόρους καὶ ναυκλήρους, καὶ ἐπὶ ξενίᾳ γ' ἔστιν ὅτε καλεῖσθαι, οἱ ἂν δοκῶσιν ἀξιολόγοις καὶ πλοίοις καὶ ἐμπορεύμασιν ὠφελεῖν τὴν πόλιν (*De vect.* II. 1-7 γ 3. 4).

ὁ δὲ μήτε ἄλλην τέχνην χρηματοποιὸν ἐπιστάμενος μήτε γεωργεῖν ἐθέλων φανερόν ὅτι κλέπτων ἢ ἄρπάζων ἢ προσαιτῶν διανοεῖται βιοτεύειν ἢ παντάπασιν ἀλόγιστός ἐστι. (*Oec.* XX. 15).

Conclusiones

Primera: en lo relativo al léxico, podemos anotar que Heródoto utiliza los términos habituales para designar al pobre y al mendigo: πένης y πτωχός, y que pervive en su obra el uso de θητεύω. Cuando se refiere a la emigración se vale de ἀποστέλλω y φεύγω. Tucídides habla de las στάσεις como causantes de cambios de fortuna y utiliza πένης/πένομαι para el indigente y para mencionar el hecho de ser pobre. Los vocablos ἀπορία/ἄπορος ya connotan la escasez y remiten al menesteroso. Denomina al trabajador como αὐτουργός. Jenofonte amplía el vocabulario relativo al necesitado/la necesidad valiéndose de ταπεινός, además de seguir usando πένης, y ἔνδεια, respectivamente. El ἀργός aparece en sus obras, así como el verbo ἐργάζομαι. El Ps. Jenofonte propone oposiciones llenas de contenido ético: πονηρός/χρηστός y πένης-δῆμος-δημοτικός/γενναῖος-πλούσιος. Para la pobreza hemos recogido πενία y ἔνδεια.

Segunda: no nos parece posible presentar unos resultados unificados acerca de las distintas opiniones y concepciones que los historiadores griegos han transmitido. Heródoto apenas se ocupa de este fenómeno y no reflexiona acerca del mismo. Sin embargo, Tucídides y Jenofonte sí lo abordan. Sus puntos de vista son radicalmente opuestos. En el caso de Tucídides apenas unos apuntes permiten vislumbrar los criterios que utiliza para explicitar su pensamiento al respecto, aunque el tema en sí no aparece desarrollado. Jenofonte, por el contrario, aún sin ofrecer una sistematización, sí que se explaya en determinados puntos que le alarmaban como simpatizante de la aristocracia.

Segunda: Tucídides reconoce en la economía una de las fuerzas de la sociedad y uno de los motores de la Historia. La ambición de riquezas promueve las conquistas y provoca las guerras. La riqueza en sí proporciona libertad y ésta conduce al ansia de expansión y de poder.

Tercera: sostiene este autor que mientras se mantiene una situación de paz y prosperidad generalizadas los hombres son más razonables y proclives a ayudarse mutuamente.

Cuarta: el trabajo (manual, corporal) condiciona la capacidad militar de los hombres y su disposición a combatir.

Quinta: las guerras se hacen por dinero y necesitan del dinero para poder organizarlas y gestionarlas.

Sexta: las contiendas producen miseria y horrores sin cuento a toda la población que se ve implicada en ellas, pero muy especialmente a los más desfavorecidos.

Séptima: mostrando su talante democrático, Tucídides pone en boca de Pericles la afirmación de que la pobreza no es un obstáculo para participar en la vida política, ni algo vergonzoso en sí. Lo ignominioso es no luchar para salir de ella.

Octava: la pobreza incita a la audacia y conduce al peligro.

IV. Filosofía

Fueron los filósofos los que, sin duda, más se preocuparon de la realidad de la indigencia, de sus causas y efectos sobre los individuos y la sociedad, en especial los que se dedicaron a la especulación en el ámbito de la política. Desde un punto de vista más individual los cínicos alardearon, los que más, de su voluntaria pobreza y la loaron en muchas ocasiones. En cambio, los que atendieron de forma especial a la organización del Estado, repararon en los perjuicios que la penuria acarrea a todos los miembros de la comunidad política, a unos por la búsqueda de una mejoría en su situación económica y a otros por el peligro que podría ocasionarles un cambio en su propio *status* si se producía una revolución.

A continuación ofrecemos una serie de ejemplos para ilustrar los distintos enfoques con que los filósofos abordaron el problema.

Estobeo transmite algunas sentencias de Demócrito donde éste vierte diversas consideraciones sobre la menesterosidad, empezando por la definición de la misma:

“Pobreza y riqueza son designaciones de la carencia y la abundancia. Por tanto, ni es rico el que carece, ni pobre el que no carece” (fr. 283)²⁸⁶.

El ansia de la misma aparece en el fr. 284:

“Si no ansías muchas cosas, lo poco te parecerá mucho. Y es que una aspiración reducida hace que la pobreza equivalga a la riqueza”.

Sus consecuencias las recoge así:

“vuelven muchos la espalda a los amigos cuando de la abundancia caen en la pobreza” (fr. 101).

Acerca de la codicia habla en el fr. 228 y sobre los peligros de la riqueza, alerta en el fr. 50:

²⁸⁶ La traducción de estos fragmentos es la de A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid. 2006.

“Quien se halla enteramente dominado por la riqueza nunca podría ser justo”.

Asimismo se encuentran referencias a este tema en los fragmentos 218 y 219. En el caso de verse reducido a la indigencia, recomienda una actitud discreta (fr. 291). Sobre Tales, Aristóteles dice que le echaban en cara su miseria y el que la filosofía fuera improductiva, pero que supo enriquecerse en cuanto se lo propuso, demostrando que los filósofos son capaces de hacerse con bienes, aunque no se afanan en ello (*Pol.* 1259 a 5-9)²⁸⁷. Por otra parte, Estobeo nos ha legado algunas máximas de carácter parenético atribuidas al milesio acerca de la riqueza y la holganza:

Μὴ πλούτει κακῶς.
Ἀνιὰρὸν ἀργία.
Ἀργὸς μὴ ἴσθι, μήδ' ἂν πλουτῇς.²⁸⁸

Jenofonte

Jenofonte ²⁸⁹ anota las reflexiones de Antístenes acerca de la liberación que supone el carecer de bienes y del efecto devastador de las riquezas en muchas personas (*Symp.* IV. 35. 1). También se nos dice que Cármides estaba muy orgulloso de su pobreza y se argumenta el por qué (*op. cit.* IV. 29 ss.). La visión de Jenofonte acerca de Sócrates y de su modo de vida frugal nos dibuja la imagen de un filósofo mucho más preocupado por la moral y sus valores que por los bienes materiales. El autor describe la parquedad del pensador (*Mem.* I. 3. 5 ss.)²⁹⁰; destaca la actitud de éste acerca de las riquezas mediante las críticas que le hace Antífonte (*op. cit.* I. 6. 2), a las que responde, entre otras, con estas palabras: “...no necesitar nada es algo divino, y necesitar lo menos posible es estar cerquísima de la divinidad” (*ibid.* I. 6. 10). Censura al que desatiende a un amigo agobiado por la necesidad (*ibid.* II. 5. 1). Es en el círculo socrático reflejado por Jenofonte donde se acuña la definición para pobres y ricos que citábamos al principio de este trabajo, según la cual: “Son pobres...los que no tienen bastante para pagar lo que deben, y ricos los que tienen más de lo suficiente” (*Mem.* IV. 2. 37).

²⁸⁷ Aristóteles. *Política*. Colección Clásicos Políticos. Madrid, 1997. Trad J. Marías y M. Araujo.

²⁸⁸ I. Stobaei, *Florilegium* 5 vols., ed. C. Wachsmuth & O. Hense. (Estobeo III p. 118, 3).

²⁸⁹ Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid, 1995. Trad. J. Zaragoza, 1995.

²⁹⁰ *ibid.*

Platón

Nacido hacia el 430 a. C., Platón llegó a vivir unos ochenta años, casi siempre en Atenas, aunque viajó mucho. Fueron los tiempos del desarrollo y consolidación de la democracia ateniense, hecho que no volvería a repetirse hasta la edad moderna. “Tras la destrucción de la democracia ateniense – hasta las revoluciones americana y francesa – quedaron prácticamente eliminadas de la sociedad occidental dos ideas vitales, ello durante dos milenios: la primera, que los hombres son capaces de regirse por un autogobierno popular; la segunda, que la política es una actividad legítima y necesaria en la que todos los miembros de la sociedad deben tomar parte y compartir responsabilidades. Dicho claramente, si Platón estaba en lo cierto con respecto a Atenas, entonces nosotros erramos desesperadamente en las más fundamentales nociones políticas de nuestro hoy”²⁹¹.

Tendremos ocasión de seguir el pensamiento platónico en lo referente a la desazón que le ocasionaba la existencia de los pobres en la sociedad de su tiempo y en las utopías que elaboró al respecto, pero empezaremos por rememorar el retrato poético que pinta de la Pobreza personificada (*Symp.* 203 a-c), cuya actuación tras un banquete se asemeja a la de los pordioseros homéricos:

“Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y entre ellos estaba también el hijo de Metis (la Prudencia), Poro (el Recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, Penía (la Pobreza) y quedóse a la puerta. Poro entretanto, como estaba embriagado de néctar –aún no existía el vino–, penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penía entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, del Recurso, se acostó a su lado y concibió al Amor. Por esta razón el amor es acólito y escudero de Afrodita, por haber sido engendrado en su natalicio, y a la vez enamorado por naturaleza de lo bello, por ser Afrodita también bella. Pero, como hijo que es de Poro y de Penía, el Amor quedó en la situación siguiente: en primer lugar es siempre pobre y está muy lejos de ser delicado y bello, como lo supone el vulgo, por el contrario, es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues, por tener la condición de su madre, es siempre compañero inseparable de la pobreza... pero lo que se procura, siempre se desliza de sus manos, de manera que no es pobre jamás el Amor, ni tampoco rico”²⁹².

²⁹¹ M. I. Finley, *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona, 1975, p. 102.

²⁹² Platón. *El banquete*. *Fedón*. *Fedro*. Trad. Luis Gil, 1969.

Si bien la finalidad de este discurso se centra en demostrar la naturaleza demónica y no divina del Amor, la manera de formularlo no deja de ser un tanto sorprendente. En primer lugar, porque Platón introduce el tema del acercamiento de los mendigos a los banquetes. Y lo hace como si se tratara de la cosa más natural del mundo. Que aquéllos merodeaban en torno a los altares cuando se celebraban sacrificios, en busca de alimento, era un hecho que demuestra de manera fehaciente su existencia y su *modus operandi*. Bolkestein²⁹³ afirma que la diferencia entre un sacrificio y una fiesta era pequeña, y que por eso se acercaban los mendigos a éstas. En segundo lugar, el que se presente a la Pobreza personificada a las puertas de una casa en la que se celebra un festín no puede sino hacernos recordar el episodio de Odiseo mendigo en su propio palacio. En efecto, observamos un claro paralelismo entre ambas situaciones: con motivo de un convite en el que se reúnen diversas gentes con ánimo festivo, los pobres del lugar se aproximan buscando unas migajas. *Poro* es un invitado, uno más de los llamados al disfrute, un individuo indudablemente “acomodado”, mientras que *Penia* es una intrusa, como lo fue la *Discordia*, también, entre los dioses. A *Penia* no se le impide la entrada, no se la rechaza, quizá porque nadie la ve, quizá porque se toleraba la mendicación tras la fiesta. Se acerca para mendigar y nadie le da, nadie le habla. Hay que imaginar que se mueve de manera furtiva. Sabemos que actúa movida por la necesidad, y que así consigue llegar hasta el jardín y concebir un hijo de aquel que podía socorrerla. Tampoco éste se entera, y nada más se nos dice de ella de manera directa. Ha conseguido sus fines. Ha cumplido la función que requería su presencia para el desarrollo del relato. Amor hereda de su madre los rasgos negativos y la condición itinerante y precaria de aquellos *aletai* homéricos.

Podemos, pues, aventurar que es probable que la práctica de la mendicidad se ejerciera de manera muy parecida en la Atenas de los ss. V-IV, ya que Platón, aún remitiendo la narración a un contexto mítico, expresa de forma inequívoca que

“se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, Penia (la Pobreza) y quedóse a la puerta”.

En el resto de su obra el filósofo contempla con recelo a los pobres, a los que atribuye una índole moral por lo menos digna de sospecha. Aparece en Platón una causa de pobreza que no habíamos encontrada hasta ahora, por lo menos con esta formulación moralizante, según la cual la maldad puede ser el origen de la indigencia:

“el hombre totalmente malo, como por lo regular suele ser libertino, se convierte en absolutamente pobre; y en cambio, quien gasta con buen

²⁹³ *op. cit.* p. 209.

fin y gana únicamente por procedimientos justos no es fácil que llegue a distinguirse por sus riquezas ni tampoco a ser enteramente pobre” (*Leg.* 743b-c)²⁹⁴.

Por otra parte, le preocupa que las hijas de los pobres se queden sin dote o que los menesterosos no puedan casarse (*Leg.* 774c); exhorta a no rehuir el matrimonio con pobres y a no perseguir una boda con mujer rica (*Leg.* 773 a) y proclama que la indigencia haría insoportable la vejez incluso al sabio (*Resp.* 330 a 5)²⁹⁵.

Respecto al trabajo, Platón sienta que ser ciudadano es ya un oficio:

“el ciudadano, en efecto, tiene ya una profesión propia necesitada de mucho ejercicio y muchos conocimientos en la consecución y el mantenimiento de la organización pública de la ciudad, que no es cosa para practicada como accesoria...y si un indígena cualquiera muestra mayor inclinación a un determinado arte que el cultivo de la virtud, castíguenlo con dicitos y degradaciones hasta que lo enderecen por el buen camino ” (*Leg.* 846d-743d).

Manifiesta respeto por la agricultura y recelo ante el comercio y el dinero:

“no hace falta oro ni plata en la ciudad, ni tampoco un gran tráfico comercial con artesanía, usura e innobles ganaderías, sino sólo cuanto da y produce la labranza, y aun de esto únicamente todo lo que no obligue al traficante a desentenderse de aquello para lo cual está hecho el dinero, que es el alma y el cuerpo” (*Leg.* 743d).

Como acabamos de señalar, al seguir los argumentos de Platón acerca de los menesterosos, lo primero que se percibe, es su total desconfianza en los desfavorecidos de la fortuna. En el libro IV de la *República* diserta sobre la pobreza y la riqueza, sentando que no debe haber pobres ni ricos, porque éstos no se ocuparán del trabajo y aquéllos no podrán realizar bien sus tareas: la riqueza y la indigencia corrompen a los trabajadores. La riqueza porque los lleva a la holganza, a la molicie, al ansia de novedades, y a la negligencia; y la pobreza porque el menesteroso no podrá comprarse las herramientas para llevar a cabo su tarea, porque querrá también novedades y caerá en la vileza y en el obrar mal (*Resp.* 421d -422a). Insiste en esta argumentación en *Las Leyes* (919b 7) incidiendo por una parte en las consecuencias morales de

²⁹⁴ Las traducciones de los textos de *Las Leyes*, salvo que se especifique lo contrario, son las de J. M. Pabón y M. Fdez . Galiano para Alianza Ed. Madrid, 2002.

²⁹⁵ Platón. *Diálogos V. República*. Gredos. Madrid, 1997. Trad. C. Eggers Lan.

“...la pobreza y la opulencia, de las que ésta corrompe con lujo las almas de los hombres y aquélla se deja llevar por el dolor a la más completa inverecundia”

y manifestando, por otra, que el mal más grave que puede acechar a una ciudad es la escisión, que viene provocada por la extrema pobreza de algunos de sus ciudadanos y por las grandes riquezas de otros (*Leg.* 744d 5). En *Las Leyes* enuncia como un *desideratum* que el censo ciudadano incluya distintas clases,

“para que así los cargos, contribuciones o repartos puedan estar en relación con la clasificación de cada cual, no solamente con el prestigio de los antepasados o de uno mismo... sino con las disponibilidades de dinero o la pobreza, de manera que no haya diferencias al ser otorgados los honores o cargos con la máxima igualdad dentro de la desigualdad proporcional” (*Leg.* 744b-c).

Si los más indicados para gobernar son los verdaderamente ricos, es decir los sabios (*Resp.* 521 a), es porque los espíritus poco ilustrados están ansiosos de riqueza (*Resp.* 547 e y 548 a). Tras los filósofos, que consituirían la primera de las clases de la ciudad ideal, vienen los guerreros y, por último los artesanos, los trabajadores. Entre las desviaciones de este prototipo, la oligarquía viene definida como un Estado doble:

“el Estado de los pobres y el de los ricos, que conviven en el mismo lugar y conspiran siempre unos contra otros” (551d 5).

Platón recoge la idea aristocrática imperante en las oligarquías, que excluía a los pobres del gobierno de la ciudad (*Resp.* 550d 1), ya que esos regímenes se basaban

“en la tasación de la fortuna, en el cual mandan los ricos, y los pobres no participan en el gobierno”.

En el caso de las timarquías a los pobres se los despreciaba (*Resp.* 551a 10). Los defectos de la oligarquía aparecen censurados (551c), insistiendo en los mismos (552 a y d). Con una constitución así se veneran las riquezas y no se estima a los hombres buenos (551a). Observa que en este tipo de gobierno mandan los ricos, que da lugar a un hombre mezquino (552 c, 553 c) y que ocasiona que casi todos sean pobres (552d). En consecuencia, el ciudadano empobrecido sólo piensa en amontonar dinero por medio del trabajo asiduo y de cicateros ahorros (553c) y es un sujeto sórdido que piensa únicamente en atesorar (554b), es un individuo económico y avaro (555a). Los magistrados de las oligarquías, por su negligencia, reducen a la indigencia a muchos ciudadanos de bien (555d), acosados por los usureros (555e). Menciona los gastos excesivos de los ricos como camino a la miseria y a la delincuencia, pues

“en todo Estado en que veas pobres, hay ladronzuelos, rateros, sacrílegos y malvados de todas las especies” (*Resp.* 552 d).

Con estas premisas acerca del carácter de los trabajadores, ser pobre descalificaba para ejercer el gobierno de la ciudad y, además, suponía un talante que inducía a toda suerte de maldades, tanto a nivel personal como colectivo. El necesitado, viendo al opulento, mira sólo por sus intereses, maquina contra quienes tienen más y se alía con cualquiera que pueda sacarlo de su situación (556d-e). Hay dos hechos que alarmaban sobremanera al filósofo: por una parte está el temor al cambio violento de la sociedad debido al enfrentamiento producido por motivos económicos; y por otra, la idea de que es imposible la convivencia pacífica a nivel de igualdad cuando existe un abismo entre la riqueza y quienes la disfrutan y la masa de los que nada tienen, y esto lo repite machaconamente. Como señala Popper, el movimiento igualitario suponía para Platón lo que más aborrecía, y a luchar contra él dedicó la *República* y el resto de sus obras posteriores, tratando de sustentar sus teorías sobre un principio que suponía la existencia de prebendas naturales de las que gozaban determinados individuos, los que consideraba llamados a ser jefes naturales. Nunca subestimó el significado de la teoría igualitaria, a pesar de que reputaba justa la existencia de clases privilegiadas, frente a la concepción diametralmente opuesta que tiene por justa la ausencia de tales privilegios ²⁹⁶.

Siguiendo con la línea argumental que establece distinciones entre la calidad de los seres humanos, Platón sostiene que los verdaderos filósofos no sienten miedo ni ante la ruina de su patrimonio ni ante la pobreza, con tal de alcanzar el linaje de los dioses (*Phaed.* 82c). Cuando la necesidad apremia, las cosas se ponen aún peor y tanto Platón como Aristóteles coinciden en que una pobreza considerable favorece el delito (Platón, *Resp.* 552d) e inclina a la revolución social (Platón, *Resp.* 422 a y Aristóteles *Pol.* 1265b 12, p.e.). Sin embargo y sin duda, con el paso de los años, el punto de vista de Platón fue variando, al admitir que cierto nivel de igualitarismo era tolerable, con lo que fue acercándose a los presupuestos de la clase media. Llega a manifestar que el exceso de bienes tampoco es bueno; es deber del alma el luchar simultáneamente contra la riqueza y contra la indigencia (*Leg.* 919b), porque

“aquella sociedad en que no hay ni riqueza ni indigencia es la que puede abrigar más nobles costumbres: en ella no surgen la violencia ni la injusticia” (*Leg.* 679b-c).

Sin embargo, cualquier aproximación al humanitarismo está ausente del pensamiento platónico cuando se enfrenta a la realidad de la mendicación, como se evidencia en las *Leyes*. Ante ésta se muestra implacable y despiadado,

²⁹⁶ K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona 2006, pp. 105 -111.

le parece absolutamente rechazable, equipara a los pordioseros con las bestias y propone desterrarlos de la ciudad ideal, acudiendo a la fuerza:

Que no haya ningún mendigo en nuestra ciudad, y si alguno intentase ejercer esa ocupación, reuniendo recursos por medio de súplicas incesantes, expúlsenle de la plaza los *agoranomoi*, y de la ciudad el mando de los *astynomoi*, y que los *agronomoi* les vayan conduciendo desde el resto del país hasta la frontera, para que de ese modo quede el país totalmente limpio de animales de tal especie. (*Leg.* 936 c).

No queremos cerrar este apartado dedicado a Platón sin incluir la posible reflexión que el filósofo imagina se haría un pobre en el campo de batalla. Se trata del caso hipotético en que coincidieran frente al enemigo los exponentes extremos de las clases sociales:

de ninguna manera son los pobres los menospreciados por los ricos, sino que con frecuencia será un hombre pobre, enjuto y curtido por el sol, situado en la batalla al lado de un rico, criado a la sombra y con abundantes carnes superfluas, quien lo vea sin aliento y lleno de dificultades ¿No crees que éste consideraría que tales hombres son ricos gracias a la cobardía de los pobres, y que, cuando se reúnan en privado, se transmitirán unos a otros: “estos hombres son nuestros, pues no son nada?” (Platón, *Resp.* 556c 8).

Aristóteles

Recuerda J. Marías en la introducción a la traducción de la *Política* que Grecia había sido siempre una tierra “escasa de víveres y con exceso de población teniendo en cuenta los mediocres recursos naturales del país”²⁹⁷. Prosigue recordando que tras la Guerra del Peloponeso la crisis económica y social repercute gravemente en la política, porque las masas se proletarizan, aumenta el paro, se agudiza la escasez de alimentos y, entre los años 331 al 324, toda Grecia pasa hambre.

Así, en el caso de Aristóteles el problema se plantea con otros matices y desde otras perspectivas más cercanas al humanitarismo. Percibe que la situación económica acentúa la lucha de clases y que la división entre ricos y pobres es decisiva para el devenir de la ciudad. El estagirita se preocupa por el bienestar de sus conciudadanos partiendo de la citada dicotomía entre ricos y pobres, ya que

²⁹⁷ *Política* (ed. bilingüe), trad. de J. Marías y María Araujo. CEPyC, 1997, p. XI.

“Los que son demasiado hermosos, fuertes, nobles, ricos, o por el contrario, los demasiado pobres, débiles o despreciados, difícilmente se dejan guiar por la razón, pues los primeros se vuelven soberbios y grandes y malvados, y los segundos malhechores y capaces de pequeñas maldades... los que viven en una indigencia excesiva están degradados.” (Aristóteles, *República* 1295b)

En la *Política* entra de lleno en el problema del trabajo como parte integrante de la vida del hombre, porque

“toda la vida se divide en trabajo y ocio, en guerra y en paz” (*Pol.* 1333a 12)

y también porque

“es preciso, en efecto, poder trabajar y hacer la guerra, pero más aún vivir en paz y tener ocio” (*Pol.* 1333 a 14),

su predilección por la medida (μεσότης δὲ τὴν ἀρετήν, *Pol.* 1295) se refleja en observaciones de carácter político y social del tipo:

“...los ciudadanos de la clase media son los más estables de las ciudades, porque no codician lo ajeno como los pobres, ni otros desean lo suyo, como los pobres lo que tienen los ricos, y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar, viven en seguridad... queda claro, pues, que también la mejor comunidad política es la constituida por el elemento intermedio, y que están bien gobernadas las ciudades en las cuales este elemento es muy numeroso” (*Pol.* 1295b 8-9).

“Donde la clase media es numéricamente superior a las dos extremas juntas o a una sola de ellas, el régimen puede ser permanente, pues no hay temor de que los ricos se alíen con los pobres para atacarlo.” (*Pol.* 1296b 4-5).

“Que el régimen intermedio es el mejor, es evidente, puesto que es el único libre de sediciones. En efecto, donde la clase media es numerosa es donde menos sediciones y disensiones civiles se producen, y las grandes ciudades están más libres de sediciones por la misma razón, porque la clase media es numerosa.” (*Pol.* 1296 a 12-13).

Tras sentar que

“los mayores delitos tienen por causa los excesos, no la necesidad” (*Pol.* 1267 a 13),

“los abusos de los ricos son un factor más disolvente del régimen que los del pueblo.” (*Pol.* 1297 a 10).

“los inferiores se sublevan para ser iguales, y los iguales para ser superiores.” (*Pol.* 1302^a 3).

también se interesa por la labor legisladora al afirmar:

“No basta con que el legislador iguale la propiedad, sino que debe proponerse como meta un término medio”. (*Pol.* 1266b 8).

Es perfectamente consciente de cómo perciben la injusticia quienes la sufren, sea cual sea ésta o lo que se siente como tal:

“las masas se rebelan por la desigualdad de las propiedades, los selectos si hay igualdad de honores.” (*ibid.* 1267 a 10).

“los pobres se estarán quietos, aun sin participar de los honores, siempre que no sufran ultrajes ni se les arrebaten sus bienes.” (*Pol.* 1297b 8).

El filósofo contempla la vida de las ciudades y de los ciudadanos griegos de su tiempo y no prejuzga tan severamente al género humano como Platón. En algunas ocasiones coincide con éste, en otras le contradice explícitamente, como veremos. Pero, como aquél, mantiene una visión de la indigencia absolutamente negativa:

“Tenemos pues todas las cosas malas, como la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte.” (*EN* 1115 a 10)²⁹⁸.

Las penurias económicas son causa de sediciones y crímenes (*Pol.* 1265 b 13). En cuanto al pobre tampoco se pronuncia de forma positiva, ya que éste

“no puede ser magnífico, porque no cuenta con recursos para hacer grandes gastos de manera adecuada.” (*EN* 1122b 27).

insiste en que al necesitado le mueve un ansia de bienes:

“Coincide el que los pobres, por su propia indigencia, desean con apasionamiento el dinero... actúan así...por causa del deseo pasional” (*Rhet.* 1369 a 12-15)²⁹⁹.

²⁹⁸ *Ética a Nicómaco*. Trad. J. Marías. CEC 1985.

²⁹⁹ Aristóteles. *Retórica*. Gredos. Trad. Q. Racionero.

“Los demasiado pobres, débiles o despreciados, difícilmente se dejan guiar por la razón... pues...se vuelven malhechores y capaces de pequeñas maldades... los que viven en una indigencia excesiva están degradados.” (*Pol.* 1295b 5-6).

Censura el obtener ganancia de personas imposibilitadas, como los pobres (*Rhet.* 1383b 23). Además de las recogidas arriba, encontramos otras reflexiones menos pesimistas: “el hombre cabal puede hacer buen uso de la pobreza” (*Pol.* 1332 a 19). Como su maestro, recela de la abundancia de pobres en las urbes, pero, a diferencia y hasta en contra de la concepción aristocratizante de Platón, considera que los hombres rectos pueden tener una actitud digna en la necesidad. Y, así, se pregunta:

“¿Por qué la pobreza se da más entre los hombres honrados que entre los bellacos? ¿Es que, por el hecho de ser odiada y rechazada por todos, se refugia entre las buenas personas, creyendo que es especialmente entre estos donde encontrará salvación y permanecerá?... Así pues, igual que colocamos los depósitos de dinero junto a los honestos, del mismo modo la pobreza se alinea con ellos para su propia defensa. ¿O es porque al ser femenina, está más falta de recursos, de modo que necesita de las personas honradas? ¿O es porque, siendo ella algo malo no iría hacia el mal? Pues si eligiera el mal, sería totalmente incurable” (*Prob.* 950b 10-22)³⁰⁰.

Que la estabilidad social se basaba en la posesión de tierras lo tiene Aristóteles muy presente al rememorar antiguas leyes que existieron en la mayoría de las ciudades y que estatúan “o no poseer en absoluto más que una determinada extensión de terreno, o sólo a una determinada distancia del núcleo urbano...Y también estaba legislado antiguamente en muchas ciudades que los lotes primitivos no pudieran ni siquiera venderse; asimismo la ley llamada de Oxilo tiene un significado semejante: en ella se prohíbe hipotecar hasta cierta parte de la tierra que cada uno posee.”³⁰¹ Afirma que los locrios tenían prohibido vender a menos que se demostrase que había sucedido una desgracia manifiesta, y que estaban obligados a conservar los antiguos lotes de tierra³⁰².

Gracias a Aristóteles tenemos alguna referencia sobre los penestes y sus sublevaciones contra los tesalios, aprovechando que éstos estaban en guerra contra los perrebeos, aqueos y magnesios. El estagirita considera que si se abre la mano con ellos, exigirán los mismos derechos que sus amos, pero advierte que

³⁰⁰ Aristóteles. *Problemas*. Gredos, 2004. Trad. E. Sánchez Millán.

³⁰¹ *Política*, 1319 a 8- 12. Trad. J. Marías. CEPC. Madrid, 1997.

³⁰² *ibid.* 1266b 6.

“si viven miserablemente conspiran y están llenos de odio” (*Pol.* 1269b 4).

Aristóteles definió al hombre no sólo como *zoon politikon* sino también como *zoon oikonomikon* y como *zoon koinonikon*. Con ello afirma que el hombre es un ser urbano, un ser casero y un ser por naturaleza destinado a vivir en una comunidad. Ahora bien: ¿qué es una comunidad? En la Atenas de su tiempo era un sistema de liturgias según el cual los ricos asumían una serie de cargas financieras considerables y a cambio de ellas percibían los honores correspondientes. Aunque de maneras distintas, en diferentes contextos y con algunas variaciones, Aristóteles intenta, por una parte, definir qué son la ciudad y el ciudadano, y por otra ofrece diversas interpretaciones de los distintos regímenes políticos.

-sobre la ciudad:

“La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena.” (*Pol.* 1281 a).

“la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen.” (*Pol.* 1276 b).

“Pero la ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible.” (*Pol.* 1328 a 4).

“Las ciudades están constituidas por dos clases, los pobres y los ricos.” (*Pol.* 1315 a 32).

“Dos son las partes que constituyen la ciudad, los ricos y los pobres”. (*Pol.* 1318 a 4).

“...en toda ciudad hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros.” (*Pol.* 1295 b).

“Las ciudades tienen que disponer necesariamente de labradores, artesanos y toda clase de jornaleros.” (*Pol.* 1329 a 10).

“Una ciudad no puede componerse sólo de pobres, ni de esclavos.” (*Pol.* 1283 a 8).

-sobre el ciudadano:

“El ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno” (*Pol.* 1275 a 6).

“Llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía” (*Pol.* 1275b 12).

Para ser ciudadano era necesaria la propiedad (*Pol.* 1329 a 7) y para vivir aceptablemente se requerían bienes (*Pol.* 1331b 3, 1334 a 2). A Aristóteles no le pasa desapercibido que una de las razones de la pobreza es la falta de control de la natalidad, y así lo expresa (*Pol.* 1270 b 6, 1265 a 10 ss., 1266 b 5, 1335b 15). La exposición de niños la aborda (*Pol.* 1335 b15) como algo rechazable.

La pregunta que restaba por formularse acerca del ciudadano aparece en *Pol.* 1277b 18 y 1278 a 4:

“Queda todavía una cuestión pendiente acerca del ciudadano. El verdadero ciudadano ¿Es sólo aquel que puede participar en el poder, o deben considerarse ciudadanos también a los obreros?... No son, en efecto, metecos ni extranjeros... La verdad es que no debemos considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad... En los tiempos antiguos y en algunos lugares, los obreros eran esclavos o extranjeros, y por eso también hoy lo son la mayoría. La ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero.”

Y en 1329 a 7, al diseñar la ciudad perfecta, aún añade:

“...los ciudadanos tienen que poseer recursos abundantes, y ellos son los ciudadanos, ya que los obreros no participan de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea “productora” de virtud”.

-sobre la democracia:

“Una medida común a la democracia, la oligarquía y cualquier otro régimen es no permitir el engrandecimiento excesivo y desproporcionado de ningún ciudadano, sino intentar conferir cargos modestos y duraderos más bien que cargos importantes fugaces, porque esto los corrompe, y no está al alcance de cualquiera soportar la prosperidad” (*Pol.* 1308b 12).

“En efecto, que el gobierno esté abierto a todos es democrático, que sea la clase superior la que ejerza las magistraturas es aristocrático, y esto ocurrirá cuando no sea posible lucrarse con ellas; entonces los pobres no querrán gobernar, puesto que no se gana nada con ello, y preferirán dedicarse a sus negocios privados, y los ricos podrán gobernar, puesto que no necesitan nada de la comunidad. Con lo que

resultará que los pobres se enriquecerán por poder dedicarse por completo a sus trabajos.” (*Pol.*1309 a).

“[en las democracias] a los pobres se les da una paga por tomar parte en la asamblea y en la administración de justicia.” (*Pol.* 1296 a5).

Aristóteles tiene muy claro que:

“El fundamento del régimen democrático es la libertad.”
(*Pol.* 1317 a 2).

“La democracia, en efecto, parece estar definida por dos cosas, la soberanía del mayor número y la libertad.” (*Pol.* 1310 a 14).

“La primera forma de democracia es la que se funda principalmente en la igualdad. Y la ley de tal democracia entiende por igualdad que no sean más en nada los pobres que los ricos, ni dominen los unos sobre los otros, sino que ambas clases sean semejantes.” (*Pol.* 1291b 22).

“Afirman que todos los ciudadanos deben tener lo mismo, de modo que en las democracias resulta que los pobres tienen más poder que los ricos, puesto que son más numerosos y lo que prevalece es la opinión de la mayoría” (*Pol.* 1317 b 2)³⁰³.

“Donde los pobres tienen superioridad numérica según la proporción mencionada, es natural que haya democracia” (*Pol.*1296b 3).

“El verdadero demócrata debe procurar que el pueblo no sea demasiado pobre, porque esto es causa de que la democracia sea mala. Y como esto conviene también a los ricos, el producto de las rentas públicas deberá reunirse y distribuirse así a los pobres, de preferencia si se puede reunir la cantidad necesaria para la adquisición de un pequeño terreno, o si no para emprender el comercio o la agricultura” (*Pol.* 1320 a 7-8).

-sobre la oligarquía y sus consecuencias:

“La oligarquía busca el (interés) de los ricos, y la democracia el interés de los pobres” (*Pol.* 1279 b4).

“Es igualmente absurdo decir que una oligarquía es dos ciudades, la de los ricos y la de los pobres... Sin que ninguno se vuelva más pobre que antes, la oligarquía se convierte en democracia si los nobles llegan

³⁰³ Aristóteles *Política* . Ed. bilingüe. Trad. de J. Marías y M^a Araujo. CEPyC. Madrid, 1997.

a ser más, la democracia en oligarquía si la clase acaudalada es más fuerte que la muchedumbre y ésta se descuida mientras aquélla está alerta” (*Pol.* 1316b 15-16).

“Se llama oligarquía al régimen en que tienen las magistraturas los ricos, que son pocos en número, y democracia a aquel en que las tienen los pobres, que son muy numerosos... porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos... lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza... se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia... pocos tienen prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder” (*Política* 1279 b 4- b7).

“[Además, como la oligarquía se define por el linaje, la riqueza y la educación, las notas de la democracia parecen ser las contrarias a éstas: la falta de nobleza, la pobreza y el trabajo manual”]. (*Pol.* 1317 b 7).

“En la actualidad, en las oligarquías los hijos de los gobernantes viven en la molición, mientras los de los pobres se entrenan en toda clase de trabajos y fatigas, con lo cual desean y pueden más hacer la revolución.” (*Pol.* 1310 a 13).

“En las oligarquías debe tenerse mucho cuidado de los pobres, distribuirse entre ellos las magistraturas remuneradas, y si un rico los agravia, imponerle una pena mayor que si agravia a uno de su misma clase, y legislar que las herencias no se transmitan por donación sino por el parentesco, y que una misma persona no pueda recibir más de una, pues de este modo se igualarán las fortunas y serán más los pobres que logren una posición acomodada” (*Pol.* 1309 a).

En la *Política* (1260 a 40-1260b 4) diagnostica la proximidad entre la pobreza y la esclavitud, así como la del trabajo y la pobreza que la tiranía / oligarquía propician, dado que la tierra y el poder se concentran en unas pocas manos que disponen con casi absoluta libertad de las vidas ajenas (*Pol.* 1313b 19-25 y *Ath.* II. 2.3), obligando a trabajar a mujeres y niños y amenazándoles con la pérdida de su libertad. Afirma que no puede existir una ciudad integrada sólo por pobres y esclavos (*Pol.* 1283 a 8). Ninguna tarea le resulta excelente entre los jornaleros, obreros y mercaderes; esa gente le parece inferior al campesinado (*Pol.* 1319 a 17-19 y 25). Insiste en la división entre ricos y pobres que subyace en toda ciudad (1315 a 31 y 1318 a 31), destacando que la democracia busca el interés de los pobres (*Pol.* 1279 b 18) y que dos de las características de este régimen político consisten en que

“los pobres tienen más poder que los ricos, puesto que son más numerosos” (*Pol.* 1317 b 8)

al ser más grandes las ciudades y disponer de mayores ingresos, todos participan en el gobierno,

“incluso los pobres, que disponen de tiempo libre porque reciben un salario” (*Pol.* 1293 a 5).

A Aristóteles le preocupa la indigencia, sobre todo, como posible causa de revueltas sociales y de crímenes (*Pol.* 1265b 12; 1295b 7) o de malestar de la población, y no deja de observar que:

“La división más grande es quizá la que separa la virtud de la maldad, después la que separa la riqueza de la pobreza” (*Política*, 1303b 16).

o bien señala que los hombres difieren

“cuando se trata de la cantidad y superioridad relativa a los distintos bienes...buscan una superabundancia infinita de riqueza, de dinero...” (*Pol.* 1323 a 35).

La ciudad llena de pobres y de gente sin honores es un peligro (*Pol.* 1281b 29); las clases medias estabilizan las ciudades, porque los pobres son codiciosos (*Pol.* 1295b 9), pero se mantendrán tranquilos

“aun sin participar de los honores, siempre que no sufran ultrajes ni se les arrebaten sus bienes” (*Pol.* 1297b 8).

En toda ciudad son imprescindibles los artesanos, que reciben distintos nombres, (*Pol.* 1291 a) y los jornaleros (*Pol.* 1291 b 21).

Sin embargo, no se le escapa que no sólo los miserables provocan revueltas. El que los ricos pierdan sus posesiones puede llevar, asimismo, a la revolución (*Pol.* 1266b 13) y las deudas de los acaudalados son causa de disturbios (*Ath.* 13. 3. 4). (Hay que dejar constancia aquí de que la preocupación por el endeudamiento y sus consecuencias negativas, que ya hemos visto en otros géneros literarios, pervive durante toda la antigüedad griega y llega, por ejemplo, hasta Plutarco³⁰⁴).

³⁰⁴ Plutarco dedica uno de sus tratados a mostrar los perjuicios de los endeudamientos y las formas de evitarlos, y señala muy al principio de la obra que “a los pobres no les prestan”. Repasa, a partir de una cita platónica, la situación de los atenienses tras las reformas de Solón que los liberaron de deudas, las prácticas de los usureros, la dificultad del pobre para devolver lo que debe y la reticencia de algunos a buscarse un trabajo que los igualaría con los esclavos. Es mejor vender tierras y otros bienes antes que endeudarse, porque más valen la libertad y los derechos cívicos que las posesiones materiales.

Aristóteles parece que alude no sólo a constricciones severas en el terreno económico cuando distingue entre diversas clases de necesidades, sin duda tan importantes para unos como para otros, al afirmar, como hemos recogido más arriba:

“Se puede estar necesitado de dos modos: o bien de lo necesario, como los pobres, o bien de lo superfluo, como los ricos” (*Rhet.* 1372b 20).

Es de la opinión de que debe evitarse el exceso de opulencia (*Pol.* 1308 b12). Las revoluciones y sublevaciones tienen diversas causas: la desigualdad (*Pol.* 1301b 11) o bien la igualdad cuando las partes contrarias están equilibradas y no existen elementos intermedios (1304 a 11-1304b p. e.) siendo más segura la democracia que la oligarquía (1302 a 3).

La clase media es el basamento en que debe reposar la democracia, porque es la más razonable, no está ansiosa de cargos públicos y tampoco los rehúye, no

“codician lo ajeno como los pobres, ni otros desean lo suyo, como los pobres lo que tienen los ricos, y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar, viven en seguridad”

y están libres de sediciones. Está clase media es más abundante en las grandes ciudades, que son por ello más seguras y, además, han sido la cuna de los mejores legisladores (*Pol.* 1295 b 9 y 1296 a 16). Lástima que un poco más adelante Aristóteles deje caer que

“el régimen intermedio no ha existido nunca, o pocas veces y en pocas ciudades” (*Pol.* 1296 a 19).

Se debe respetar a los ricos y a los pobres (*Pol.* 1309 a 14 y 20):

“En las democracias deberá respetarse a los ricos, no sólo en el sentido de no repartir sus propiedades, sino tampoco su fruto...Por otra parte, en las oligarquías debe tenerse mucho cuidado con los pobres, distribuir entre ellos las magistraturas remuneradas, y si un rico los agravia, imponerle una pena mayor que si agravia a uno de su misma clase.”

El hecho de que determinados cargos públicos estuvieran retribuidos permitía incluso a los muy pobres, al menos en Atenas, la participación en las instituciones (*Ath.* 47. 1.5). Salían así de una marginalidad cierta, la que

excluía de la vida política a los que no tenían tierras ni otros bienes que no fueran la fuerza de sus manos para el trabajo. La independencia económica de los nobles les había facultado durante siglos para gobernar y ejercer sus derechos como verdaderos ciudadanos, pero ahora emergía un nuevo tipo de individuo que adquiría y ejercía los suyos precisamente gracias al dinero que otros no deseaban percibir porque su cuantía no les compensaba de manera suficiente.

Qué duda cabe de que el ardor de la asamblea venía originado por la pobreza que sufría gran parte de la población. Sin embargo, Aristóteles no considera que la remuneración de los cargos sea la panacea de todos estos males. Recuerda que la indigencia puede llevar a la venalidad en algunos regímenes políticos, como el espartano, cuando acceden al desempeño de los cargos públicos los pobres, con la institución del eforado (*Pol.* 1270b 19). Percibe también que las diferencias entre la democracia y la oligarquía residen en la pobreza y la riqueza (*Pol.* 1279b 7). Menciona que

“los más débiles buscan siempre la igualdad y la justicia, pero los fuertes no se preocupan de ellas lo más mínimo.” (*Pol.* 1318b 4).³⁰⁵

y censura la institución de la *phiditia* entre los espartanos, al notar que los demasiado pobres ni siquiera podían aportar lo necesario para su manutención, lo cual, para el filósofo, establece “el límite tradicional de la ciudadanía” (*Pol.* 1271 a 30-35)³⁰⁶.

La percepción de Aristóteles acerca de la ética propia de ricos y pobres le lleva a preguntarse:

“¿Por qué estimamos la continencia y la moderación sobre todo en los jóvenes y en los ricos, y la justicia en los pobres?... el pobre necesita abundancia, mientras que el joven y el rico disfrute” (*Prob.* 949b 20-24).

Y también llega a estas reflexiones:

“Quizá no se debería temer la pobreza, ni la enfermedad, ni, en general, los males que no provienen de un vicio ni los causados por uno mismo” (*EN* 1115 a 17).

“Pero el morir por evitar la pobreza, el amor o algo doloroso no es propio del valiente... porque es blandura el evitar lo penoso, y no sufre la muerte por ser noble, sino por evitar un mal.” (*ibid.* 1116 a 13-15).

³⁰⁵ Aristóteles. *Política*, Madrid, 1997. Trad. J. Marías y M. Araujo.

³⁰⁶ *Ibid.*

Pero cuando la pobreza agobia el mejor refugio son los amigos (*EN* 1155 a11).

Acerca de la mendicidad, Aristóteles menciona cómo los pordioseros, llamados βωμολόχοι cantan y bailan en los templos (*Rhet.* 1401b 25), siempre a la busca de lo que haya en los altares.

Contextos

Demócrito (Estobeo, frs. 283, 284, 101, 228, 50, 218, 219 y 291):

fr. 283: πενίη πλοῦτος ὀνόματα ἐνδείης καὶ κόρου· οὔτε οὖν πλούσιος
< ὁ > ἐνδέων οὔτε πένης ὁ μὴ ἐνδέων.

fr. 284: σμικρὰ γὰρ ὄρεξις πενίην ἰσοσθενέα πλούτῳ ποιεῖ.

fr. 101: ἐκτρέπονται πολλοὶ τοὺς φίλους, ἐπὴν ἐξ εὐπορίας εἰς πενίην
μεταπέτῳσιν.

fr. 228: οἱ τῶν φειδωλῶν παῖδες ἀμαθέες γινόμενοι... οὔτοι, ἦν ἀμάρτω
σι τοῦ πατρικοῦ τύπου τοῦ ἐπιμελέος καὶ φειδωλοῦ, φιλέουσι
διαφθείρεσθαι.

fr. 50: ὁ χρημάτων παντελῶς ἥσσω οὐκ ἂν ποτε εἶη δίκαιος.

fr. 218: πλοῦτος ἀπὸ κακῆς ἐργασίης περιγινόμενος ἐπιφανέστερον τὸ
ὄνειδος κέκτηται.

fr. 219: χρημάτων ὄρεξις, ἦν μὴ ὀρίζηται κόρῳ, πενίης ἐσχάτης ἐν-
δείας ποιεῖσιν.

fr. 291: πενίην ἐπιεικέως φέρειν σωφρονέοντος.

Tales (Estobeo, Curtius & Hense III. p. 118, 3)

Μὴ πλούτει κακῶς.

Ἄνιάρὸν ἀργία.

Ἄργος μὴ ἴσθι, μηδ' ἂν πλουτῇς (Estobeo III. p. 118, 3)

πάντα γὰρ ὠφέλιμα ταῦτ' ἐστὶ τοῖς τιμῶσι τὴν χρηματιστικὴν, οἷον καὶ τὸ Θάλεω τοῦ Μιλησίου· τοῦτο γὰρ ἐστὶ κατανόημά τι χρηματιστικόν, ἀλλ' ἐκείνῳ μὲν διὰ τὴν σοφίαν προσάπτουσι, τυγχάνει δὲ καθόλου τι ὄν. ὀνειδιζόντων γὰρ αὐτῷ διὰ τὴν πενίαν ὡς ἀνωφελοῦς τῆς φιλοσοφίας οὔσης, κατανοήσαντά φασι αὐτὸν ἐλαιῶν φορὰν ἐσομένην ἐκ τῆς ἀστρολογίας, ἔτι χειμῶνος ὄντος εὐπορήσαντα χρημάτων ὀλίγων ἀρραβῶνας διαδοῦναι τῶν ἐλαιουργείων τῶν τ' ἐν Μιλήτῳ καὶ Χίῳ πάντων, ὀλίγου μισθωσάμενον ἅτ' οὐδενὸς ἐπιβάλλοντος· ἐπειδὴ δ' ὁ καιρὸς ἦκε, πολλῶν ζητουμένων ἅμα καὶ ἐξαίφνης, ἐκμισθοῶντα ὃν τρόπον ἠβούλετο, πολλὰ χρήματα συλλέξαντα ἐπιδείξει ὅτι ῥάδιόν ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν. Θαλῆς μὲν οὖν λέγεται τοῦτον τὸν τρόπον ἐπιδείξιν ποιήσασθαι τῆς σοφίας (Aristóteles, *Pol.* 1259 a 5 ss.).

Jenofonte (acerca de Antístenes)

Ὅτι νομίζω, ὦ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς. ὁρῶ γὰρ πολλοὺς μὲν ιδιώτας, οἱ πάνυ πολλὰ ἔχοντες χρήματα οὕτω πένεσθαι ἡγοῦνται ὥστε πάντα μὲν πόνον, πάντα δὲ κίνδυνον ὑποδύονται, ἐφ' ὃ πλείω κτήσονται, οἶδα δὲ καὶ ἀδελφούς, οἱ τὰ ἴσα λαχόντες ὁ μὲν αὐτῶν τάρκουντα ἔχει καὶ περιττεύοντα τῆς δαπάνης, ὁ δὲ παντὸς ἐνδεΐται· αἰσθάνομαι δὲ καὶ τυράννους τινάς, οἱ οὕτω πεινῶσι χρημάτων ὥστε ποιούσι πολὺ δεινότερα τῶν ἀπορωτάτων· δι' ἐνδειαν μὲν γὰρ δήπου οἱ μὲν κλέπτουσιν, οἱ δὲ τοιχωροῦσιν, οἱ δὲ ἀνδραποδίζονται... πολλάκις δὲ καὶ ὅλας πόλεις χρημάτων ἔνεκα ἐξανδραποδίζονται (Jenofonte, *Symp.* IV. 35. 1 ss.).

Jenofonte (acerca de Cármides)

Ὁ δὲ Καλλίας, Σὸν μέρος, ἔφη, λέγειν, ὦ Χαρμίδη, δι' ὃ τι ἐπὶ πενία μέγα φρονεῖς. Οὐκοῦν τόδε μὲν, ἔφη, ὁμολογεῖται, κρεῖττον εἶναι θαρρεῖν ἢ φοβεῖσθαι καὶ θεραπεύεσθαι καὶ ἐλεύθερον εἶναι μᾶλλον ἢ δουλεύειν καὶ θεραπεύεσθαι μᾶλλον ἢ θεραπεύειν καὶ πιστεύεσθαι ὑπὸ τῆς πατρίδος μᾶλλον ἢ ἀπιστεῖσθαι. ἐγὼ δὲ τοίνυν ἐν τῇδε τῇ πόλει ὅτε μὲν πλούσιος ἦν πρῶτον μὲν ἐφοβούμην μή τις μου τὴν οἰκίαν διορύξας καὶ τὰ χρήματα λάβοι καὶ αὐτόν τί με κακὸν ἐργάσοιτο· ἔπειτα δὲ καὶ τοῦς συκοφάντας ἐθεράπευον, εἰδὼς ὅτι παθεῖν μᾶλλον κακῶς ἰκανὸς εἶην ἢ ποιῆσαι ἐκείνους. καὶ γὰρ δὴ προσετάττετο μὲν αἰεὶ τί μοι δαπανᾶν ὑπὸ τῆς πόλεως, ἀποδημῆσαι δὲ οὐδαμοῦ ἐξῆν. νῦν δ' ἐπειδὴ τῶν ὑπερορίων στέρομαι καὶ τὰ ἔγγεια οὐ καρποῦμαι καὶ τὰ ἐκ τῆς οἰκίας πέπραται, ἡδέως μὲν καθεύδω ἐκτεταμένος, πιστὸς δὲ τῇ πόλει γεγέ-

νημαι, οὐκέτι δὲ ἀπειλοῦμαι, ἀλλ' ἤδη ἀπειλῶ ἄλλοις, ὥς ἐλευθέρῳ τε ἔξεστί μοι καὶ ἀποδημεῖν καὶ ἐπιδημεῖν · ὑπανίστανται δέ μοι ἤδη καὶ θάκων καὶ ὁδῶν ἐξίστανται οἱ πλούσιοι. καὶ εἰμὶ νῦν τυράννῳ ἑοικώς, τότε δὲ σαφῶς δοῦλος ἦν. καὶ τότε μὲν ἐγὼ φόρον ἀπέφερον τῷ δήμῳ, νῦν δὲ ἡ πόλις τέλος φέρουσα τρέφει με. ἀλλὰ καὶ Σωκράτει, ὅτε μὲν πλούσιος ἦν, ἐλοιδόρουν με ὅτι συνῆν, νῦν δ' ἐπεὶ πένης γεγένημαι, οὐκέτι οὐδὲν μέλει οὐδενί. καὶ μὴν ὅτε μὲν γε πολλὰ εἶχον, αἰεί τι ἀπέβαλλον ἢ ὑπὸ τῆς πόλεως ἢ ὑπὸ τῆς τύχης · νῦν δὲ ἀποβάλλω μὲν οὐδέν, οὐδὲ γὰρ ἔχω, αἰεί δέ τι λήψεσθαι ἐλπίζω (Jenofonte, *Symp.* IV. 29 ss.).

Jenofonte (acerca de Sócrates)

Διαίτη δὲ τήν τε ψυχὴν ἐπαίδευσε καὶ τὸ σῶμα ἢ χρώμενος ἂν τις, εἰ μὴ τι δαιμόνιον εἴη, θαρραλέως καὶ ἀσφαλῶς διάγοι καὶ οὐκ ἂν ἀπορήσειε τοσαύτης δαπάνης. οὕτω γὰρ εὐτελῆς ἦν, ὥστ' οὐκ οἶδ' εἴ τις ἂν ὀλίγα ἐργάζοιτο ὥστε μὴ λαμβάνειν τὰ Σωκράτει ἀρκοῦντα. σίτῳ μὲν γὰρ τοσοῦτ' ἐχρῆτο, ὅσον ἡδέως ἦσθιε καὶ ἐπὶ τοῦτο οὕτω παρεσκευασμένος ἦι ὥστε τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ σίτου ὅσον αὐτῷ εἶναι· ποτὸν δὲ πᾶν ἡδὺ ἦν αὐτῷ διὰ τὸ μὴ πίνειν, εἰ μὴ διψῶη... (*Mem.* I. 3. 5 ss.).

ζῆς γοῦν οὕτως, ὥς οὐδ' ἂν εἷς δοῦλος ὑπὸ δεσπότη διαιτῶμενος μείνειε · σίτα τε σιτῇ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα καὶ ἱμάτιον ἡμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητος τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς. καὶ μὴν χρήματά γε οὐ λαμβάνεις, ἃ καὶ κτωμένους εὐφραίνει καὶ κεκτημένους ἐλευθεριώτερόν τε καὶ ἥδιον ποιεῖ ζῆν (*Mem.* I. 6. 2).

Ἔοικας, ὦ Ἀντιφρῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφῇ καὶ πολυτέλειαν εἶναι · ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὥς ἐλαχίστων ἐγγύτατα τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ' ἐγγυτάτῳ τοῦ θεοῦ ἐγγυτάτῳ τοῦ κρατίστον (*Mem.* I. 6. 10).

ἰδὼν γάρ τινα τῶν συνόντων ἀμελοῦντα φίλον πενία πιεζομένου ἤρετο Ἀντισθένη ἐναντίον τοῦ ἀμελοῦντος αὐτοῦ καὶ ἄλλων πολλῶν, Ἄρ', ἔφη, ὦ Ἀντίσθενης, εἰσὶ τινες ἀξίαι φίλων, ὥσπερ οἰκετῶν; Τῶν γὰρ οἰκετῶν ὁ μὲν που δυοῖν μναῖν ἄξιός ἐστιν, ὁ δὲ οὐδ' ἡμιμναίου, ὁ δὲ πέντε μνῶν, ὁ δὲ καὶ δέκα... (*Mem.* II. 5.1).

Ποίους δὲ πένητας καὶ ποίους πλουσίους καλεῖς ;
Τοὺς μὲν, οἶμαι, μὴ ἱκανὰ ἔχοντας εἰς ἃ δεῖ τελεῖν πένητας, τοὺς δὲ πλείῳ τῶν ἱκανῶν πλουσίους (*Mem.* IV. 2. 37).

Platón

ότε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἡσιτῶντο οἱ θεοὶ οἳ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτιδος υἱὸς Πόρος. ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἶον δὴ εὐωχίας οὔσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος –οἶνος γὰρ οὐπω ἦν– εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἠΰδεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ’ αὐτῷ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. διὸ δὲ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν Ἔρως, γεννεθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐραστὴς ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης. ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός, οἶον οἱ πολλοὶ οἶονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς υπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος ...τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπερκεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ... (*Symp.* 203 b- d).

ὁ δὲ πάγκακος, ὥς τὰ πολλὰ ὢν ἄσωτος, μάλα πένης · ὁ δὲ ἀναλίσκων τε εἰς τὰ καλὰ καὶ κτῶμενος ἐκ τῶν δικαίων μόνον οὔτ’ ἂν διαφέρων πλούτῳ ῥαδίως ἂν ποτε γένοιτο οὐδ’ αὖ σφόδρα πένης (*Leg.* 743b-c).

Περὶ δὲ προικὸς εἴρηται μὲν καὶ πρότερον, εἰρέσθω δὲ πάλιν ὥς ἴσα ἀντὶ ἴσων ἐστὶν τὸ μήτε λαμβάνοντι μήτ’ ἐκδιδόντι διὰ χρημάτων ἀπορίαν γηράσκειν τοὺς πένητας · τὰ γὰρ ἀναγκαῖα ὑπάρχοντά ἐστι πᾶσι τῶν ἐν ταύτῃ τῇ πόλει, ὕβρις δὲ ἥττον γυναιξὶ καὶ δουλεία ταπεινῇ καὶ ἀνελεύθερος διὰ χρήματα τοῖς γήμασι γίγνοιτο ἂν (*Platón, Leg.* 774c).

τοίνυν φῶμεν ἀγαθῶν πατέρων φύντι, τοὺς παρὰ τοῖς ἔμφροσιν εὐδόξους γάμους χρὴ γαμεῖν, οἳ σοὶ παραινοῖεν ἂν μὴ φεύγειν τὸν τῶν πενήτων μηδὲ τὸν τῶν πλουσίων διώκειν διαφερόντως γάμον (*Leg.* 773 a).

καὶ τοῖς δὴ μὴ πλουσίοις, χαλεπῶς δὲ τὸ γῆρας φέρουσιν, ἔχει ὁ αὐτὸς λόγος, ὅτι οὔτ’ ἂν ὁ ἐπιεικὴς πάννυ τι ῥαδίως γῆρας μετὰ πενίας ἐνέγκοι, οὔθ’ ὁ μὴ ἐπιεικὴς πλουτήσας εὐκόλως ποτ’ ἂν ἑαυτῷ γένοιτο (*Resp.* 330a 5).

τέχνην γὰρ ἱκανὴν, πολλῆς ἀσκήσεως ἅμα καὶ μαθημάτων πολλῶν δεομένην, κέκτηται πολίτης ἀνὴρ τὸν κοινὸν τῆς πόλεως κόσμον

σφάζων καὶ κτώμενος , οὐκ ἐν παρέργῳ δεόμενον ἐπιτηδεύειν... καὶ τὸν μὲν ἐπιχώριον, ἐὰν εἷς τινα τέχνην ἀποκλίνῃ μᾶλλον ἢ τὴν τῆς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν, κολαζόντων ὀνειδεσί τε καὶ ἀτιμίαις, μέχρι περ ἂν κατευθύνωσιν εἰς τὸν αὐτοῦ δρόμον (*Leg.* 846d- 847a).

λέγομεν δὴ μήτε χρυσὸν δεῖν μήτε ἄργυρον ἐν τῇ πόλει, μήτε αὖ χρηματισμὸν πολὺν διὰ βαναυσίας καὶ τόκων μηδὲ βοσκημάτων αἰσχυρῶν, ἀλλ' ὅσα γεωργία δίδωσι καὶ φέρει (*Leg.* 743d).

- Τοὺς ἄλλους αὖ δημιουργοὺς σκόπει εἰ τάδε διαφθείρει, ὥστε καὶ κακοὺς γίγνεσθαι,
- Τὰ ποῖα δὴ ταῦτα ;
- Πλοῦτος, ἦν δ' ἐγὼ, καὶ πενία.
- Πῶς δέ ;
- Ὡς, πλουτήσας χυτρεὺς δοκεῖ σοι ἔτ' ἐθελήσῃν ἐπιμελεῖσθαι τῆς τέχνης ;
- Οὐδαμῶς, ἔφη.
- Ἀργὸς δὲ καὶ ἀμελὴς γενήσεται μᾶλλον αὐτὸς αὐτοῦ ;
- Πολύ γε.
- Οὐκοῦν κακίων χυτρεὺς γίγνεται ;
- Καὶ μὴν ὄργανά γε μὴ ἔχων παρέχεσθαι ὑπὸ πενίας ἢ τι ἄλλο τῶν εἰς τέχνην τά τε ἔργα πονηρότερα ἐργάσεται καὶ τοὺς ὑεῖς ἢ ἄλλους οὓς ἂν διδάσκη χεῖρους δημιουργοὺς διδάξεται.
- Πῶς δ' οὖ ;
- Ὑπ' ἀμφοτέρων δὴ, πενίας τε καὶ πλούτου, χεῖρω μὲν τὰ τῶν τεχνῶν ἔργα, χεῖρους δ' αὐτοί... .
- Πλοῦτός τε, ἦν δ' ἐγὼ, καὶ πενία · ὥς τοῦ μὲν τρυφὴν καὶ ἀργίαν καὶ νεωτερισμὸν ἐμποιοῦντος, τῆς δὲ ἀνελευθερίαν καὶ κακοεργίαν πρὸς τῷ νεωτερισμῷ (*Resp.* 421 d -422 a).

ὀρθὸν μὲν δὴ πάλαι τε εἰρεμένον ὥς πρὸς δύο μάχεσθαι καὶ ἐναντία χαλεπὸν, καθάπερ ἐν ταῖς νόσοις πολλοῖς τε ἄλλοιςιν · καὶ δὴ καὶ νῦν ἢ τούτων καὶ περὶ ταῦτα ἐστὶν πρὸς δύο μάχη, πενίαν καὶ πλοῦτον, τὸν μὲν ψυχὴν διεφθαρκότα τρυφῇ τῶν ἀνθρώπων, τὴν δὲ λύπαις προτετραμμένην εἰς ἀναισχυντίαν αὐτήν (*Leg.* 919b 7).

δεῖ γὰρ ἐν πόλει που, φαμέν, τῇ τοῦ μεγίστου νοσήματος οὐ μεθεξούση, ὃ διάστασιν ἢ στάσιν ὀρθότερον ἂν εἴη κεκληῖσθαι, μήτε πενίαν τὴν χαλεπὴν ἐνεῖναι παρά τισιν τῶν πολιτῶν μήτε αὖ πλοῦτον, ὥς ἀμφοτέρων τικτόντων ταῦτα ἀμφοτέρα (*Leg.* 744d 5).

...τιμήματα ἄνισα γενέσθαι, ἵνα ἀρχαί τε καὶ εἰσφοραὶ καὶ διανομαί, τὴν τῆς ἀξίας ἐκάστοις τιμὴν μὴ κατ' ἀρετὴν μόνον τὴν τε προγόνων καὶ τὴν αὐτοῦ, μηδὲ κατὰ σωμάτων ἰσχυς καὶ εὐμορφίας, ἀλλὰ καὶ κατὰ πλούτου χρῆσιν καὶ πενίαν, τὰς τιμὰς τε καὶ ἀρχὰς ὥς ἰσαίτατα

τῷ ἀνίσῳ συμμέτρῳ δὲ ἀπολαμβάνοντες μὴ διαφέρωνται (*Leg.* 744b-c).

ἐν μόνη γὰρ αὐτῇ ἄρξουσιν οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίον, ἀλλ' οὐ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος (*Resp.* 521 a).

-Τῷ δέ γε φοβεῖσθαι τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἄγειν, ἅτε οὐκέτι κεκτημένην ἀπλοῦς τε καὶ ἀτενεῖς τοὺς τοιούτους ἄνδρας ἀλλὰ μεικτούς, ἐπὶ δὲ θυμοειδεῖς τε καὶ ἀπλουστέρους ἀποκλίνειν, τοὺς πρὸς πόλεμον μᾶλλον πεφυκότας ἢ πρὸς εἰρήνην, καὶ τοὺς περὶ ταῦτα δόλους τε καὶ μηχανὰς ἐντίμως ἔχειν, καὶ πολεμοῦσα τὸν αἰεὶ χρόνον διάγει, αὐτὴ ἑαυτῆς αὖ τὰ πολλὰ τῶν τοιούτων ἴδια ἔξει ;

-Ναί.

-Ἐπιθυμεῖται δέ γε, ἣν δ' ἐγώ, χρημάτων οἱ τοιοῦτοι ἔσονται, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, καὶ τιμῶντες ἀγρίως ὑπὸ σκότου χρυσόν τε καὶ ἄργυρον, ἅτε κεκτημένοι ταμιεῖα καὶ οἰκείους θησαυρούς, οἱ θέμενοι ἂν αὐτὰ κρύψειαν, καὶ αὖ περιβόλους οἰκήσεων, ἀτεχνῶς νεοττίας ἰδίας, ἐν αἷς ἀναλίσκοντες γυναιξὶ τε καὶ οἷς ἐθέλοιεν ἄλλοις πολλὰ ἂν δαπανῶντο (*Resp.* 547e).

Ἐνθυμηταὶ δέ γε... ἣν δ' ἐγώ, χρημάτων οἱ τοιοῦτοι ἔσονται, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, καὶ τιμῶντες ἀγρίως ὑπὸ σκότου χρυσόν τε καὶ ἄργυρον, ἅτε κεκτημένοι ταμιεῖα καὶ οἰκείους θησαυρούς... (*Resp.* 548 a).

Τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκη εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων, τὴν δὲ πλουσίων, οἰκοῦντας ἐν αὐτῷ, αἰεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλας (*Resp.* 551d 5).

Τὴν ἀπὸ τιμημάτων, ἣν δ' ἐγώ, πολιτεῖαν, ἐν ἣ οἱ μὲν πλούσιοι ἄρχουσιν, πένητι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς (*Resp.* 550d 1).

... καὶ τὸν μὲν πλούσιον ἐπαινοῦσιν τε καὶ θαυμάζουσι καὶ εἰς τὰς ἀρχὰς ἄγουσι, τὸν δὲ πένητα ἀτιμάζουσι (*Resp.* 551 a 10).

... εἰ νεῶν οὕτω τις ποιοῖτο κυβερνήτας, ἀπὸ τιμημάτων, τῷ δὲ πένητι, εἰ καὶ κυβερνητικώτερος εἴη, μὴ ἐπιτρέποι (*Resp.* 551 c).

Τὸ ἐξεῖναι πάντα τὰ αὐτοῦ ἀποδόσθαι, καὶ ἄλλῳ κτήσασθαι τὰ τούτου, καὶ ἀποδόμενον οἰκεῖν ἐν τῇ πόλει μηδὲν ὄντα τῶν τῆς πόλεως μερῶν, μήτε χρηματιστὴν μήτε δημιουργὸν μήτε ἵππεά μήτε ὀπλίτην, ἀλλὰ πένητα καὶ ἄπορον κεκλημένον (*Resp.* 552 a y d).

ἀντὶ δὲ φιλονίκων καὶ φιλοτίμων ἀνδρῶν φιλοχρηματισταὶ καὶ φιλοχρήματοι τελευτῶντες ἐγένοντο, καὶ τὸν μὲν πλούσιον ἐπαινοῦσιν τε καὶ εἰς τὰς ἀρχὰς ἄγουσι, τὸν δὲ πένητα ἀτιμάζουσιν (*Resp.* 551 a).

...τοὺς μὲν πτηνοὺς κηφῆνας πάντας ἀκέντρους ὁ θεὸς πεποίηκεν, τοὺς δὲ πεζοὺς τούτους ἐνίους μὲν αὐτῶν ἀκέντρους, ἐνίους δὲ δεινὰ κέντρα ἔχοντας; καὶ ἐκ μὲν τῶν ἀκέντρων πτωχοὶ πρὸς τὸ γῆρας τελευτῶσιν, ἐκ δὲ τῶν κεκεντρωμένων πάντες ὅσοι κέκληνται κακοῦργοι ; (*Resp.* 552c).

... καὶ ταπεινωθεὶς ὑπὸ πενίας πρὸς χρηματισμὸν τραπόμενος γλίσχρως καὶ κατὰ σμικρὸν φειδόμενος καὶ ἐργάζομενος χρήματα συλλέγεται (*Resp.* 553c).

Τί οὖν ; ἐν ταῖς ὀλιγαρχουμέναις πόλεσι πτωχοὺς οὐχ ὁρᾷς ἐνόντας ; Ὀλίγου γ', ἔφη, πάντας τοὺς ἐκτὸς τῶν ἀρχόντων (*Resp.* 552d).

Ἴδων δέ γε, ὦ φίλε, ταῦτα καὶ παθὼν καὶ ἀπολέσας τὰ ὄντα... καὶ ταπεινωθεὶς ὑπὸ πενίας πρὸς χρηματισμὸν τραπόμενος γλίσχρως καὶ κατὰ σμικρὸν φειδόμενος καὶ ἐργαζόμενος χρήματα συλλέγεται (*Resp.* 553c).

Αὐχμερός γέ τις, ἦν δ' ἐγώ, ὦν καὶ ἀπὸ παντὸς περιουσίαν ποιούμενος, θησαυροποιὸς ἀνὴρ (*Resp.* 554 b).

Ἔτι οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἀπιστοῦμεν μὴ κατὰ τὴν ὀλιγαρχουμένην πόλιν ὁμοιότητι τὸν φειδωλὸν τε καὶ χρηματιστὴν τετάχθαι; (*Resp.* 555 a).

Παραμελοῦντες δὴ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ ἐφιέντες ἀκολασταίνειν οὐκ ἀγεννεῖς ἐνίοτε ἀνθρώπους πένητας ἠνάγκασαν γενέσθαι (*Resp.* 555d).

Οἱ δὲ χρηματισταὶ ἐγκύψαντες, οὐδὲ δοκοῦντες τούτους ὁρᾶν, τῶν λοιπῶν τὸν αἰεὶ ὑπεύκοντα ἐνιέντες ἀργύριον τιτρώσκοντες, καὶ τοῦ πατρὸς ἐκγόνους τόκους πολλαπλασίους κομιζόμενοι, πολὺν τὸν κηφῆνα καὶ πτωχὸν ἐμποιοῦσι τῇ πόλει (*Resp.* 555e).

Δῆλον ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἐν πόλει οὗ ἂν ἴδης πτωχοὺς, ὅτι εἰσὶ που ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ ἀποκεκρυμμένοι κλέπται τε καὶ βαλλαντιατόμοι καὶ ἱερόσυλοι καὶ πάντων τῶν τοιούτων κακῶν δημιουργοὶ (*Resp.* 552d).

Ἄρ' οἶει αὐτὸν οὐχ ἡγεῖσθαι κακία τῇ σφετέρᾳ πλουτεῖν τοὺς τοιούτους, καὶ ἄλλον ἄλλῳ παραγγέλλειν, ὅταν ἰδίᾳ συγγίγνωνται, ὅτι «Ἄνδρες ἡμέτεροι · εἰσὶ γὰρ οὐδέν ;» (*Resp.* 556d-e).

οἱ ὀρθῶς φιλόσοφοι ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμῶν ἀπασῶν καὶ καρτεροῦσι καὶ οὐ παραδιδόασιν αὐταῖς ἑαυτούς, οὐ τι οἰκοφθορίαν τε καὶ πενίαν φοβούμενοι, ὥσπερ οἱ πολλοὶ καὶ φιλοχρήματοι · οὐδὲ αὖ ἀτιμίαν τε καὶ ἀδοξίαν μοχθηρίας δεδιότες, ὥσπερ οἱ φίλαρχοί τε καὶ φιλότιμοι, ἔπειτα ἀπέχονται αὐτῶν (*Phaed.* 82c).

Δήλον ἄρα.... (*Resp.* 552 d, ver más arriba el texto completo).

Πλοῦτός τε, ἦν δ' ἐγὼ, καὶ πενία · ὡς τοῦ μὲν τρυφὴν καὶ ἀργίαν καὶ νεωτερισμὸν ἐμποιοῦντος, τῆς δὲ ἀνελευθερίαν καὶ κακοεργίαν πρὸς τῷ νεωτερισμῷ (*Resp.* 422 a).

τὸ δ' ἀφεῖσθαι, καθάπερ ἐν ταῖς πλείσταις πόλεσι, πενίας ἀναγκαῖον αἴτιον γίνεσθαι τοῖς πολίταις, ἡ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακοεργίαν (*Aristóteles Pol.* 1265 b 12).

ὀρθὸν μὲν δὴ πάλαι τε εἰρημένον ὡς πρὸς δύο μάχεσθαι καὶ ἐναντία χαλεπόν, καθάπερ ἐν ταῖς νόσοις πολλοῖς τε ἄλλοισιν · καὶ δὴ καὶ νῦν ἢ τούτων καὶ περὶ ταῦτα ἐστὶν πρὸς δύο μάχη, πενίαν καὶ πλοῦτον, τὸν μὲν ψυχὴν διεφθαρκότα τρυφῇ τῶν ἀνθρώπων, τὴν δὲ λύπαις προτετραμμένην εἰς ἀναισχυντίαν αὐτήν (*Leg.* 919b).

πένητες μὲν δὴ διὰ τὸ τοιοῦτον σφόδρα οὐκ ἦσαν, οὐδ' ὑπὸ πενίας ἀναγκαζόμενοι διάφοροι ἑαυτοῖς ἐγίγνοντο · πλούσιοι δ' οὐκ ἂν ποτε ἐγένοντο ἄχρυσοί τε καὶ ἀνάργυροι ὄντες, ὃ τότε ἐν ἐκείνοις παρῆν. ἡ δ' ἂν ποτε συνοικία μῆτε πλοῦτος συνοικῇ μῆτε πενία, σχεδὸν ἐν ταύτῃ γενναιότατα ἦθη γίγνοιτ' ἂν · οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζηλοὶ τε αὖ καὶ φθόνοι οὐκ ἐγγίγνονται (*Leg.* 679 b-c)

Πτωχὸς μηδεὶς ἡμῖν ἐν τῇ πόλει γιγνέσθω, τοιοῦτον δ' ἂν τις ἐπιχειρῇ δρᾶν, εὐχαῖς βίον ἀνηνύτοις συλλεγόμενος, ἐκ μὲν ἀγοραῖς ἀγορανόμοι ἐξεργόντων αὐτόν, ἐκ δὲ τοῦ ἄστεος ἢ τῶν ἀστυνόμων ἀρχή, ἀγρονόμοι δὲ ἐκ τῆς ἄλλης χώρας εἰς τὴν ὑπερορίαν ἐκπεμπόντων, ὅπως ἡ χώρα τοῦ τοιούτου ζῶου καθαρὰ γίγνηται τὸ παράπαν (*Leg.* 936c).

Οὕτω δὴ παρεσκευασμένοι ὅταν παραβάλλωσιν ἀλλήλοις οἳ τε ἄρχοντες καὶ οἱ ἀρχόμενοι ἢ ἐν ὁδῶν πορείαις ἢ ἐν ἄλλαις τισὶ κοινωνίαις, ἢ κατὰ θεωρίας ἢ κατὰ στρατείας, ἢ σύμπλοι ἢ γιγνόμενοι ἢ συστρατιῶται, ἢ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς κινδύνοις ἀλλήλοις θεώμενοι μηδαμῇ ταύτῃ καταφρονῶνται οἱ πένητες ὑπὸ τῶν πλουσίων, ἀλλὰ πολλάκις ἰσχνὸς ἀνὴρ πένης, ἡλιωμένος, παραταχθεὶς ἐν μάχῃ πλουσίῳ ἐσκιατροφηκότι, πολλὰς ἔχοντι σάρκας ἀλλοτρίας, ἴδη ἄσθματός τε καὶ ἀπορίας μεστόν, ἃρ' οἶε αὐτὸν οὐχ ἡγεῖσθαι κακίᾳ τῇ σφετέρᾳ

πλουτεῖν τοὺς τοιοῦτους, καὶ ἄλλον ἄλλῳ παραγγέλλειν, ὅταν ἰδίᾳ συγγίγνωνται, ὅτι «Ἄνδρες ἡμέτεροι · εἰσὶ γὰρ οὐδέν ;» (*Resp.* 556c 8).

Aristóteles

ὑπέρκαλον δὲ ἢ ὑπερίσχυρον ἢ ὑπερευγενῆ ἢ ὑπερπλούσιον, ἢ τάναντία τούτοις, ὑπέρπτωχον ἢ ὑπερασθενῆ καὶ σφόδρα ἄτιμον, χαλεπὸν τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν. γίνονται γὰρ οἱ μὲν ὑβίρσται καὶ μεγαλοπύνηροι μᾶλλον, οἱ δὲ κακοῦργοι καὶ μικροπύνηροι λίαν... οἱ δὲ καθ' ὑπερβολὴν ἐν ἐνδείᾳ τούτων ταπεινοὶ λίαν (*Pol.* 1295b)

διήρηται δὲ καὶ πᾶς ὁ βίος εἰς ἀσχολίαν καὶ σχολὴν καὶ πόλεμον καὶ εἰρήνην (*Pol.* 1333 a12).

δεῖ μὲν γὰρ ἀσχολεῖν δύνασθαι καὶ πολεμεῖν, μᾶλλον δ' εἰρήνην ἄγειν καὶ σχολάζειν, καὶ τὰναγκαῖα καὶ τὰ χρήσιμα δὲ πράττειν, τὰ δὲ καλὰ δεῖ μᾶλλον (*Pol.* 1333 a 14).

οὔτε γὰρ αὐτοὶ τῶν ἀλλοτρίων ὥσπερ οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν, οὔτε τῆς τούτων ἕτεροι, καθάπερ τῆς τῶν πλουσίων οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν (*Pol.* 1295b 8-9).

ὅπου δὲ τῶν μέσων ὑπερτείνει πλῆθος ἢ συναμφοτέρων τῶν ἄκρων ἢ καὶ θατέρου μόνον, ἐνταῦθ' ἐνδέχεται πολιτείαν εἶναι μόνιμον (*Pol.* 1296b 4-5).

ὅτι δ' ἡ μέση βελτίστη, φανερόν · μόνη γὰρ ἀστασίαστος · ὅπου γὰρ πολὺ τὸ διὰ μέσου, ἥκιστα στάσεις καὶ διάστασεις γίνονται (*Pol.* 1296 a 12-13).

ἐπεὶ ἀδικοῦσί γε τὰ μέγιστα διὰ τὰς ὑπερβολάς, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ ἀναγκαῖα (*Pol.* 1267 a 13).

αἱ γὰρ πλεονεξίαι τῶν πλουσίων ἀπολλύουσι μᾶλλον τὴν πολιτείαν ἢ αἱ τοῦ δήμου (*Pol.* 1297 a 10).

ἐλάττους τε γὰρ ὄντες ὅπως ἴσοι ὥσι στασιάζουσι, καὶ ἴσοι ὄντες ὅπως μείζους (*Pol.* 1302 a 3).

δῆλον οὖν ὡς οὐχ ἰκανὸν τὸ τὰς οὐσίας ἴσας ποιῆσαι τὸν νομοθέτην, ἀλλὰ τοῦ μέσου στοχαστέον (*Pol.* 1266 b 8).

οἱ μὲν γὰρ πολλοὶ διὰ τὸ περὶ τὰς κτήσεις ἄνισον, οἱ δὲ χαρίεντες περὶ τῶν τιμῶν, ἐὰν ἴσαι · (*Pol.* 1267 a 10).

ἐθέλουσι γὰρ οἱ πένητες καὶ μὴ μετέχοντες τῶν τιμῶν ἡσυχίαν ἔχειν, ἐὰν μήτε ὑβρίζῃ τις αὐτοὺς μήτε ἀφαιρῇται μηδὲν τῆς οὐσίας (*Pol.* 1297 b 8).

φοβούμεθα μὲν οὖν πάντα τὰ κακά, οἷον ἀδοξία πενίαν νόσον ἀφιλίαν θάνατον, ἀλλ' οὐ περὶ πάντα δοκεῖ ὁ ἀνδρεῖος εἶναι (*EN* 1115 a 10).

τὸ δ' ἀφεῖσθαι, καθάπερ ἐν ταῖς πλείσταις πόλεσι, πενίας ἀναγκαῖον αἴτιον γίνεσθαι τοῖς πολίταις, ἡ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακουργίαν (*Pol.* 1265b 13).

διὸ πένης μὲν οὐκ ἂν μεγαλοπρεπής · οὐ γὰρ ἔστιν ἀφ' ὧν πολλὰ δαπανήσῃ πρεπόντως (*EN* 1122b 27).

συμβέβηκε τοῖς μὲν πένησι διὰ τὴν ἔνδειαν ἐπιθυμεῖν χρημάτων, τοῖς δὲ πλούσιοις διὰ τὴν ἐξουσίαν ἐπιθυμεῖν τῶν μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν · ἀλλὰ πράξουσι καὶ οὗτοι οὐ διὰ πλοῦτον καὶ πενίαν ἀλλὰ διὰ τὴν ἐπιθυμίαν (*Rhet.* 1369 a 12-15).

ἐν ἀπάσαις δὴ ταῖς πόλεσιν ἐστὶ τρία μέρη τῆς πόλεως, οἱ μὲν εὖποροι σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροι σφόδρα, οἱ δὲ τρίτοι οἱ μέσοι τούτων. ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερόν ὅτι καὶ τῶν εὐτυχημάτων ἡ κτήσις ἡ μέση βελτίστη πάντων · ῥάστη γὰρ τῷ λόγῳ πειθαρχεῖν · ὑπέρκαλον δὲ ἢ ὑπερίσχυρον ἢ ὑπερευγενῆ ἢ ὑπερπλούσιον, ἢ τάναντία τούτοις, ὑπέρπτωχον ἢ ὑπερασθενῆ καὶ σφόδρα ἄτιμον, χαλεπὸν τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν... οἱ δὲ καθ' ὑπερβολὴν ἐν ἐνδείᾳ τούτων ταπεινοὶ λίαν (*Pol.* 1295 b 5-6).

καὶ τὸ κερδαίνειν ἀπὸ μικρῶν ἢ αἰσchrῶν ἀπὸ ἀδυνάτων, οἷον πενήτων (*Rhet.* 1383 b 23).

χρήσαιτο δ' ἂν ὁ σπουδαῖος ἀνὴρ καὶ πενία καὶ νόσῳ καὶ ταῖς ἄλλαις τύχαις ταῖς φαύλαις καλῶς (*Pol.* 1332 a 19).

Διὰ τί ἡ πενία παρὰ τοὺς χρηστοὺς τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἢ παρὰ τοῖς φαύλοις ἐστίν ; ἢ διὰ τὸ ὑπὸ πάντων μισεῖσθαι καὶ ἐξελαύνεσθαι πρὸς τοὺς ἐπιεικεῖς καταφεύγει, οἰομένη μάλιστα παρὰ τούτοις σωτερίας τυχεῖν καὶ διαμεῖναι ; εἰ δὲ πρὸς πονηροὺς ἔλθοι, οὐκ ἂν διαμεῖναι τῇ αὐτῇ δυνάμει αὐτούς, ἀλλ' ἢ κλέπτειν ἢ ληΐζεσθαι, ὧν γινομένων οὐκ ἂν ἔτι εἶναι αὐτὴν παρ' αὐτοῖς · ἢ ὅτι τοὺς ἐπιεικεῖς οἶεται τῶν ἀνθρώπων ἄριστα ἂν αὐτῇ χρῆσθαι, καὶ ἥκιστα ἂν ὑβρισθῆναι ὑπ' αὐτῶν ; καθάπερ οὖν τὰς τῶν χρημάτων παρακαταθήκας πρὸς τοὺς ἐπιεικεῖς τιθέμεθα, οὕτω καὶ αὐτὴ διατάσσεται. ἢ ὅτι θήλει οὕσα ἀπορωτέρα ἐστίν, ὥστε τῶν ἐπιεικῶν δεῖται ; ἢ ὅτι αὐτὴ κακὸν οὕσα πρὸς τὸ κα-

κὸν οὐκ ἂν ἔλθοι ; εἰ γὰρ τὸ κακὸν ἔλοιτο, παντάπασιν ἂν δυσίατον εἶη (*Prob.* 950 b 10-22).

πρὸς τὸ κατασκευάζειν γεωργὸν τὸν δῆμον τῶν τε νόμων τινὲς τῶν παρὰ τοῖς πολλοῖς κειμένων τὸ ἀρχαῖον χρήσιμοι πάντες, ἢ τὸ ὅλως μὴ ἐξεῖναι κεκτῆσθαι πλείω γῆν μέτρου τινὸς ἢ ἀπὸ τινος πρὸς τὸ ἄστει καὶ τὴν πόλιν · ἦν δὲ τό γε ἀρχαῖον ἐν πολλαῖς πόλεσι νενομοθετημένον μὴδὲ πωλεῖν ἐξεῖναι τοὺς πρώτους κλήρους, ἔστι δὲ καὶ ὃν λέγουσιν Ὁξύλου νόμον εἶναι τοιοῦτον τι δυνάμενος, τὸ μὴ δανεῖζειν εἷς τι μέρος τῆς ὑπαρχούσης ἐκάστῳ γῆς (*Pol.* 1319 a 8- 12).

...ὥσπερ ἐν Λοκροῖς νόμος ἐστὶ μὴ πωλεῖν, ἐὰν μὴ φανεράν ἀτυχίαν δείξῃ συμβεφεκυῖαν (*Pol.* 1266 b 6).

... ἀλλὰ τό γε τῆς ἐπιμελείας ἐργῶδης εἶναι, τίνα δεῖ πρὸς αὐτοὺς ὁμιλῆσαι τρόπον · ἀνιέμενοί τε γὰρ ὑβρίζουσι καὶ τῶν ἴσων ἀξιοῦσιν ἑαυτοῖς τοῖς κυρίοις, καὶ κακοπαθῶς ζῶντες ἐπιβουλεύουσι καὶ μισοῦσιν (*Pol.* 1269 b 4).

πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους (*Pol.* 1281 a).

εἴπερ γάρ ἐστι κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας (*Pol.* 1276 b).

ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἔνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης (*Pol.* 1328 a 4).

ἐπεὶ δ' αἱ πόλεις ἐκ δύο συνεστήκασιν μορίων, ἕκ τε τῶν ἀπόρων ἀνθρώπων καὶ τῶν εὐπόρων (*Pol.* 1315 a 32).

δύο μέρη τετύχηκεν ἐξ ὧν ἡ πόλις, πλούσιοι καὶ πένητες (*Pol.* 1318 a 4).

ἐν ἀπάσαις δὴ ταῖς πόλεσιν ἐστὶ τρία μέρη τῆς πόλεως, οἱ μὲν εὐποροὶ σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροι σφόδρα, οἱ δὲ τρίτοι οἱ μέσοι τούτων (*Pol.* 1295b).

καὶ ὅσα μέρη τῆς πόλεως, εἴρηται (γεωργοὶ μὲν καὶ τεχνίται καὶ πᾶν τὸ θητικὸν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν) (*Pol.* 1329 a 10).

οὐ γὰρ ἂν εἴη πόλις ἐξ ἀπόρων πάντων, ὥσπερ οὐδ' ἐκ δούλων (*Pol.* 1283 a 8).

πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς (*Pol.* 1275 a 6).

τίς μὲν οὖν ἐστὶν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν · ὃ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν (*Pol.* 1275 b 12).

ἀναγκαῖον γὰρ εὐπορίαν ὑπάρχειν τοῖς πολίταις, πολῖται δὲ οὗτοι. τὸ γὰρ βάνανυσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν (*Pol.* 1329 a 7).

ὅτι μὲν οὖν τοῦ τε εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν, ἀλλὰ τούτων τοῖς μὲν ἐξουσία τυγχάνειν, τοῖς δὲ οὐ, διὰ τина φύσιν ἢ τύχην (*Pol.* 1331b 3).

δεῖ γὰρ πολλὰ τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν ὅπως ἐξῇ σχολάζειν (*Pol.* 1334 a 2).

καίτοι φανερόν ὅτι πολλῶν γενομένων, τῆς δὲ χώρας οὕτω διηρημένης, ἀναγκαῖον πολλοὺς γίνεσθαι πένητας (*Pol.* 1270 b 6).

ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τὰς κτήσεις ἰσάζοντα τὸ περὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν μὴ κατασκευάζειν, ἀλλ' ἀφεῖναι τὴν τεκνοποιίαν ἀόριστον (*Pol.* 1265 a 10).

δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο λανθάνειν τοὺς οὕτω νομοθετοῦντας, ὃ λανθάνει νῦν, ὅτι τὸ τῆς οὐσίας τάττοντας πλῆθος προσήκει καὶ τῶν τέκνων τὸ πλῆθος τάττειν · ἐὰν γὰρ ὑπεραίρη τῆς οὐσίας τὸ μέγεθος ὁ τῶν τέκνων ἀριθμός, ἀνάγκη τὸν γε νόμον λύεσθαι, καὶ χωρὶς τῆς λύσεως φαῦλον τὸ πολλοὺς ἐκ πλουσιῶν γίνεσθαι πένητας · ἔργον γὰρ μὴ νεωτεροποιοὺς εἶναι τοὺς τοιούτους (*Pol.* 1266 b 5).

περὶ δὲ ἀποθέσεως ... διὰ δὲ πλῆθος τέκνων, ἐὰν ἡ τάξις τῶν ἐθῶν κωλύη, μηδὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων · ὠρίσθαι γὰρ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος (*Pol.* 1335 b 15).

Περὶ δὲ τὸν πολίτην ἔτι λείπεται τις τῶν ἀποριῶν. ὡς ἀληθῶς γὰρ πότερον πολίτης ἐστὶν ὃ κοινωνεῖν ἔξεστιν ἀρχῆς, ἢ καὶ τοὺς βαναύσους πολίτας θετέον ; (*Pol.* 1277 b 18).

ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις παρ' ἐνίοις ἦν δοῦλον τὸ βάνανυσον ἢ ξενικόν · διόπερ οἱ πολλοὶ τοιοῦτοι καὶ νῦν · ἢ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάνανυσον πολίτην (*Pol.* 1278 a4).

ἀναγκαῖον γὰρ εὐπορίαν ὑπάρχειν τοῖς πολίταις, πολῖται δὲ οὗτοι, τὸ γὰρ βάνανυσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν γένος ὁ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργὸν ἐστίν (*Pol.* 1329 a 7).

κοινὸν δὲ καὶ ἐν δήμῳ καὶ ὀλιγαρχίᾳ [καὶ ἐν μοναρχίᾳ] καὶ πάσῃ πολιτείᾳ μήτ' αὐξάνειν λίαν μηδένα παρὰ τὴν συμμετρίαν, ἀλλὰ μάλλον πειρᾶσθαι μικρὰς καὶ πολυχρονίους διδόναι τιμὰς ἢ ταχὺ μεγάλας (διαφθείρονται γάρ, καὶ φέρειν οὐ παντὸς ἀνδρὸς εὐτυχίαν), εἰ δὲ μή, μὴ τοί γ' ἀθρόας δόντας ἀφαιρεῖσθαι πάλιν ἀθρόας, ἀλλ' ἐκ προσαγωγῆς · (*Pol.* 1308 b 12).

τὸ μὲν γὰρ ἐξεῖναι πᾶσιν ἄρχειν δημοκρατικόν, τὸ δὲ τοὺς γνωρίμους εἶναι ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἀριστοκρατικόν, τοῦτο δ' ἔσται ὅταν μὴ ἡ κερδαίνειν ἀπὸ τῶν ἀρχῶν · οἱ γὰρ ἄποροι οὐ βουλήσονται ἄρχειν τῷ μηδὲν κερδαίνειν, ἀλλὰ πρὸς τοῖς ἰδίοις εἶναι μάλλον, οἱ δὲ εὐποροὶ δυνήσονται διὰ τὸ μηδενὸς προδεῖσθαι τῶν κοινῶν · ὥστε συμβήσεται τοῖς μὲν ἀπόροις γίγνεται εὐπόροις διὰ τὸ διατριβεῖν πρὸς τοῖς ἔργοις, τοῖς δὲ γνωρίμοις μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ τῶν τυχόντων. (*Pol.* 1309 a).

τοῖς μὲν γὰρ ἀπόροις μισθὸν πορίζουσιν ἐκκλησιάζουσι καὶ δικάζουσιν (*Pol.* 1296 a 5).

Ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία (*Pol.* 1317 a 2).

δύο γὰρ ἐστίν οἷς ἡ δημοκρατία δοκεῖ ὠρίσθαι, τῷ τὸ πλεῖον εἶναι κύριον καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ (*Pol.* 1310 a 14).

δημοκρατία μὲν οὖν ἐστὶ πρώτη μὲν ἢ λεγομένη μάλιστα κατὰ τὸ ἴσον. ἴσον γάρ φησιν ὁ νόμος ὁ τῆς τοιαύτης δημοκρατίας τὸ μηδὲν μάλλον ὑπάρχειν τοὺς ἀπόρους ἢ τοὺς εὐπόρους, μηδὲ κυρίου εἶναι ὁποτέρουσιν, ἀλλ' ὁμοίους ἀμφοτέρους (*Pol.* 1291b 22).

φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν · ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων (*Pol.* 1317 b 2).

ὅπου μὲν οὖν ὑπερέχει τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος τὴν εἰρημένην ἀναλογίαν, ἐνταῦθα πέφυκεν εἶναι δημοκρατίαν (*Pol.* 1296 b 3).

ἀλλὰ δεῖ τὸν ἀληθινῶς δημοτικὸν ὁρᾶν ὅπως τὸ πλῆθος μὴ λίαν ἄπορον ἢ · τοῦτο γὰρ αἴτιον τοῦ μοχθηρὰν εἶναι τὴν δημοκρατίαν. τεχναστέον οὖν ὅπως ἂν εὐπορία γένοιτο χρόνιος. ἐπεὶ δὲ συμφέρει τοῦτο καὶ τοῖς εὐπόροις, τὰ μὲν ἀπὸ τῶν προσόδων γινόμενα συναθροίζοντας ἀθρόα χρή διανέμειν τοῖς ἀπόροις, μάλιστα μὲν εἴ τις

δύναται τοσοῦτον συναθροίζειν ὅσον εἰς γηδίου κτήσιν, εἰ δὲ μὴ, πρὸς ἀφορμὴν ἐμπορίας καὶ γεωργίας (*Pol.* 1320 a 7-8).

ἡ δ' ὀλιγαρχία πρὸς τὸ τῶν εὐπόρων, ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων (*Pol.* 1279 b 4).

ἄτοπον δὲ καὶ τὸ φάναι δύο πόλεις εἶναι τὴν ὀλιγαρχικὴν, πλουσίων καὶ πενήτων... οὐδενὸς δὲ πενεστέρου γενομένου ἢ πρότερον οὐδὲν ἥττον μεταβάλλουσιν εἰς δῆμον ἐξ ὀλιγαρχίας. (*Pol.* 1316 b 15-16).

ὀλιγαρχίαν μὲν ἐν ἣ τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν οἱ εὐποροὶ ὀλίγοι τὸ πλῆθος ὄντες, δημοκρατίαν δὲ ἐν ἣ οἱ ἄποροι πολλοὶ τὸ πλῆθος ὄντες... τοὺς μὲν εὐπόρους ὀλίγους, πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ἀπόρους πανταχοῦ... ὧ δὲ διαφέρουσιν ἢ τε δημοκρατία καὶ ἡ ὀλιγαρχία ἀλλήλων, πενία καὶ πλοῦτος ἐστίν, καὶ ἀναγκαῖον μὲν, ὅπου ἂν ἄρχωσι διὰ πλοῦτον... εἶναι ταύτην ὀλιγαρχίαν, ὅπου δ' οἱ ἄποροι, δημοκρατίαν... εὐποροῦσι μὲν γὰρ ὀλίγοι, τῆς δὲ ἐλευθερίας μετέχουσι πάντες · ἀμφισβετοῦσιν ἀμφοτέρω τῆς πολιτείας (*Pol.* 1279 b 8).

[ἔτι ἐπειδὴ ὀλιγαρχία καὶ γένει καὶ πλούτῳ καὶ παιδείᾳ ὀρίζεται, τὰ δημοτικὰ δοκεῖ τὰναντία τούτων εἶναι, ἀγένεια πενία βαναυσία] (*Pol.* 1317 b 7).

νῦν δ' ἐν μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οἱ τῶν ἀρχόντων υἱοὶ τρυφῶσιν, οἱ δὲ τῶν ἀπόρων γίνονται γεγυμνασμένοι καὶ πεπονηκότες, ὥστε καὶ βούλονται μᾶλλον καὶ δύνανται νεωτερίζειν (*Pol.* 1310 a 13).

ἐν δ' ὀλιγαρχίᾳ τῶν ἀπόρων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι πολλήν, καὶ τὰς ἀρχὰς ἀφ' ὧν λήμματα τούτους ἀπονέμειν, κἂν τις ὑβρίσῃ τῶν εὐπόρων εἰς τοιούτους, μεῖζω τὰ ἐπίτιμα εἶναι ἢ ἂν σφῶν αὐτῶν, καὶ τὰς κληρονομίας μὴ κατὰ δόσιν εἶναι ἀλλὰ κατὰ γένος (*Pol.* 1309 a 20).

ὁ μὲν γὰρ δοῦλος κοινωνὸς ζωῆς, ὁ δὲ πορρώτερον, καὶ τοσοῦτον ἐπιβάλλει ἀρετῆς ὅσον περ καὶ δουλείας · ὁ γὰρ βάνουσος τεχνίτης ἀφωρισμένην τινα ἔχει δουλείαν · καὶ ὁ μὲν δοῦλος τῶν φύσει, σκυτοτόμος δ' οὐδεὶς, οὐδὲ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν. φανερόν τοίνυν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην (*Pol.* 1260 a 40-b4).

...καὶ πάντα ποιεῖν ἐξ ὧν ὅτι μάλιστα ἀγνώτες ἀλλήλοις ἔσονται πάντες (ἡ γὰρ γνῶσις πίστιν ποιεῖ μᾶλλον πρὸς ἀλλήλους)... καὶ τὸ διαβάλλειν ἀλλήλους καὶ συγκρούειν καὶ φίλους φίλοις καὶ τὸν δῆμον τοῖς γνωρίμοις καὶ τοὺς πλουσίους ἑαυτοῖς · καὶ τὸ πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους τυραννικόν, ὅπως μήτε φυλακὴ τρέφεται καὶ πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν ὄντες ἄσχυροι ὧσιν ἐπιβουλεύειν (*Pol.* 1313 b 19-25).

ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ πολιτεία τοῖς τε ἄλλοις ὀλιγαρχικὴ πᾶσι, καὶ δὴ καὶ ἐδούλευον οἱ πένητες τοῖς πλουσίοις καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ τέκνα καὶ αἱ γυναῖκες · καὶ ἐκαλοῦντο πελᾶται καὶ ἐκτῆμοροι · κατὰ ταύτην γὰρ τὴν μίσθωσιν [ἡ]ργάζοντο τῶν πλουσίων τοὺς ἀγρούς (ἡ δὲ πᾶσα γῆ δι' ὀλίγων ἦν), καὶ εἰ μὴ τὰς μισθώσεις ἀποδιδόειν, ἀγώγιμοι καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ παῖδες ἐγίγνοντο. (*Ath.* II. 2.3.).

οὐ γὰρ ἂν εἴη πόλις ἐξ ἀπόρων πάντων, ὥσπερ οὐδ' ἐκ δούλων (*Pol.* 1283 a 8).

τιμῶνται γὰρ οὐχ ὅλας τὰς κτήσεις, ἀλλὰ κατὰ τηλικαῦτα μόρια διαιροῦντες ὥστ' ἔχειν ὑπερβάλλειν ταῖς τιμήσεσι καὶ τοὺς πένητας. μετὰ δὲ τὸ γεωργικὸν πλῆθος βέλτιστος δῆμός ἐστιν ὅπου νομεῖς εἰσὶ καὶ ζῶσιν ἐπὶ βοσκημάτων... ὁ γὰρ βίος φαῦλος, καὶ οὐδὲν ἔργον μετ' ἀρετῆς ὣν μεταχειρίζεται τὸ πλῆθος τό τε τῶν βαναύσων καὶ τὸ τῶν ἀγοραίων ἀνθρώπων καὶ τὸ θητικόν (*Pol.* 1319 a 17-19 γ 25).

καὶ τὸ πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους τυραννικόν... (πάντα γὰρ ταῦτα δύναται ταῦτόν, ἀσχολίαν καὶ πενίαν τῶν ἀρχομένων) (*Pol.* 1313 b 19-25).

ἐπεὶ δ' αἱ πόλεις ἐκ δύο συνεστήκασι μορίων, ἕκ τε τῶν ἀπόρων ἀνθρώπων καὶ τῶν εὐπόρων (*Pol.* 1315 a 31).

ἀλλ' ἐπειδὴ δύο μέρη τετύχηκεν ἐξ ὧν ἡ πόλις, πλούσιοι καὶ πένητες... (*Pol.* 1318 a 31).

ὀλιγαρχία δ' ὅταν ὥσι κύριοι τῆς πολιτείας οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες, δημοκρατία δὲ τούναντίον ὅταν οἱ μὴ κεκτημένοι πλῆθος οὐσίας ἀλλ' ἄποροι. πρώτη δ' ἀπορία πρὸς τὸν διορισμὸν ἐστίν (*Pol.* 1279 b 18).

φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν · ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων · πλείστους γὰρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν (*Pol.* 1317 b 8).

διὰ γὰρ τὸ μείζους γεγονέναι πολὺ τὰς πόλεις τῶν ἐξ ὑπαρχῆς καὶ προσόδων ὑπάρχειν εὐπορίας, μετέχουσι μὲν πάντες τῆς πολιτείας διὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ πλῆθους, κοινωνοῦσι δὲ καὶ πολιτεύονται διὰ τὸ δύνασθαι σχολάζειν καὶ τοὺς ἀπόρους λαμβάνοντας μισθόν (*Pol.* 1293 a 5).

τὸ δ' ἀφεῖσθαι, καθάπερ ἐν ταῖς πλείσταις πόλεσι, πενίας ἀναγκαῖον αἴτιον γίνεσθαι τοῖς πολίταις, ἡ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακουργίαν (*Pol.* 1265 b 12).

ἐν ἀπάσαις δὴ ταῖς πόλεσιν ἐστὶ τρία μέρη τῆς πόλεως, οἱ μὲν εὐποροὶ σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροι σφόδρα, οἱ δὲ τρίτοι οἱ μέσοι τούτων. ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερόν ὅτι καὶ τῶν εὐτυχημάτων ἡ κτῆσις ἡ μέση βελτίστη πάντων... ὑπέρκαλον δὲ ἢ ὑπερίσχυρον ἢ ὑπερευγενῆ ἢ ὑπερπλούσιον, ἢ τάναντία τούτοις, ὑέριπτωχον ἢ ὑπερασθενῆ καὶ σφόδρα ἄτιμον, χαλεπὸν τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν. γίνονται γὰρ οἱ μὲν ὑβρίζονται καὶ μεγαλοπρόνῃροι μᾶλλον, οἱ δὲ κακοῦργοι καὶ μικροπρόνῃροι λίαν · τῶν δ' ἀδικημάτων τὰ μὲν γίνονται δι' ὑβρίν, τὰ δὲ διὰ κακουργίαν (*Pol.* 1295 b 7 ss.).

μεγίστη μὲν οὖν ἴσως διάστασις ἀρετῇ καὶ μοχθηρία, εἴτα πλοῦτος καὶ πενία, καὶ οὕτω δὴ ἑτέρα ἑτέρας μᾶλλον (*Pol.* 1303 b 16).

διαφέρονται δ' ἐν τῷ ποσῷ καὶ ταῖς ὑπεροχαῖς. τῆς μὲν γὰρ ἀρετῆς ἔχειν ἱκανὸν εἶναι νομίζουσιν ὅποστιον, πλούτου δὲ καὶ χρημάτων καὶ δυνάμεως καὶ δόξης καὶ πάντων τῶν τοιούτων εἰς ἄπειρον ζητοῦσι τὴν ὑπερβολήν (*Pol.* 1323 a 35).

ὅταν γὰρ ἄτιμοι πολλοὶ καὶ πένητες ὑπάρχωσι, πολέμιον ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην. λείπεται δὲ τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτοῦς (*Pol.* 1281 b 29).

καὶ σώζονται δ' ἐν ταῖς πόλεσιν οὗτοι μάλιστα τῶν πολιτῶν. οὔτε γὰρ αὐτοὶ τῶν ἀλλοτρίων ὥσπερ οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν, οὔτε τῆς τούτων ἕτεροι, καθάπερ τῆς τῶν πλουσίων οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν · καὶ διὰ τὸ μέτ' ἐπιβουλευέσθαι μήτ' ἐπιβουλεύειν ἀκινδύνως διάγουσιν (*Pol.* 1295b 9).

ἐθέλουσι γὰρ οἱ πένητες καὶ μὴ μετέχοντες τῶν τιμῶν ἡσυχίαν ἔχειν, ἐὰν μήτε ὑβρίζη τις αὐτοὺς μήτε ἀφαιρῇται μηδὲν τῆς οὐσίας (*Pol.* 1297b 8).

...δεύτερον δὲ τὸ καλούμενον βάνανσον (ἔστι δὲ τοῦτο τὸ περὶ τὰς τέχνας ὣν ἄνευ πόλιν ἀδύνατον οἰκεῖσθαι) (*Pol.* 1291 a).

πρὸς δὲ τούτοις τὸ χερνητικὸν καὶ τὸ μικρὰν ἔχον οὐσίαν ὥστε μὴ δύνασθαι σχολάζειν. (*Pol.* 1291b 21).

φαῦλον τὸ πολλοὺς ἐκ πλουσίων γίνεσθαι πένητας · ἔργον γὰρ νεωτεροποιεῖν εἶναι τοὺς τοιούτους. (*Pol.* 1266b 13).

ὅλως δὲ διατέλουν νοσοῦντες τὰ πρὸς ἑαυτοῦς, οἱ μὲν ἀρχὴν καὶ πρόφασιν ἔχοντες τὴν τῶν χρεῶν ἀποκοπήν (συμβεβήκει γὰρ αὐτοῖς γεγονέναι πένησιν), οἱ δὲ τῇ πολιτείᾳ δυσχεραίνοντες διὰ τὸ μεγάλην

γεγονέναι μεταβολήν, ἔνιοι δὲ διὰ [τὴν] πρὸς ἀλλήλους φιλονικίαν. (*Ath.* 13. 3-4).

διχῶς δὲ εἰσιν ἐνδεεῖς · ἥ γὰρ ὡς ἀναγκαίου, ὥσπερ οἱ πένητες, ἢ ὡς ὑπερβολῆς, ὥσπερ οἱ πλούσιοι. (*Rhet.* 1372b 20).

κοινὸν δὲ καὶ ἐν δήμῳ καὶ ὀλιγαρχίᾳ [καὶ ἐν μοναρχίᾳ] καὶ πάσῃ πολιτείᾳ μήτ' αὐξάνειν λίαν μηδένα παρὰ τὴν συμμετρίαν, ἀλλὰ μάλλον πειρᾶσθαι μικρὰς καὶ πολυχρονίους διδόναι τιμὰς ἢ ταχὺ μεγάλας (διαφθείρονται γάρ, καὶ φέρειν οὐ παντὸς ἀνδρὸς εὐτυχίαν), εἰ δὲ μή, μή τοί γ' ἀθρόας δόντας ἀφαιρεῖσθαι πάλιν ἀθρόας, ἀλλ' ἐκ προσαγωγῆς. (*Pol.* 1308 b 12).

ἀρχαὶ μὲν οὖν ὡς εἰπεῖν αὐταὶ καὶ πηγαὶ τῶν στάσεών εἰσιν, ὅθεν στάσιάζουσιν... πανταχοῦ γὰρ διὰ τὸ ἄνισον ἢ στάσις... ὅλως γὰρ τὸ ἴσον ζητοῦντες στασιάζουσιν. (*Pol.* 1301 b 11).

κινοῦνται δ' αἱ πολιτεῖαι καὶ ὅταν τάναντία εἶναι δοκοῦντα μέρη τῆς πόλεως ἰσάζῃ ἀλλήλοις, οἷον οἱ πλούσιοι καὶ ὁ δῆμος, μέσον δ' ἢ μηδὲν ἢ μικρὸν πάμπαν. (*Pol.* 1304 a 11-1304 b).

ὅμως δὲ ἀσφαλεστέρα καὶ ἀστασίαστος μάλλον ἡ δημοκρατία τῆς ὀλιγαρχίας. (*Pol.* 1302 a).

οὔτε γὰρ αὐτοὶ τῶν ἀλλοτρίων ὥσπερ οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν, οὔτε τῆς τούτων ἕτεροι, καθάπερ τῆς τῶν πλουσίων οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν. (*Pol.* 1295 b 9).

σημεῖον δὲ δεῖ νομίζειν καὶ τὸ τοῦς βελτίστους νομοθέτας εἶναι τῶν μέσων πολιτῶν. (*Pol.* 1296-a 16).

ἢ μηδέποτε τὴν μέσῃν γίνεσθαι πολιτείαν ἢ ὀλιγάκις καὶ παρ' ὀλίγοις. (*Pol.* 1296a 19).

δεῖ δ' ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις τῶν εὐπόρων φείδεσθαι, μὴ μόνον τῷ τὰς κτήσεις μὴ ποιεῖν ἀναδάστους, ἀλλὰ μηδὲ τοὺς καρπούς... ἐν δ' ὀλιγαρχίᾳ τῶν ἀπόρων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι πολλήν, καὶ τὰς ἀρχὰς ἀφ' ὧν λήμματα τούτοις ἀπονέμειν, κἂν τις ὑβρίσῃ τῶν εὐπόρων εἰς τούτους, μεῖζω τὰ ἐπιτίμια εἶναι ἀλλὰ κατὰ γένος (*Pol.* 1309 a 14 γ 20).

ἂν δὲ μὴ παραδῶσιν ἐξεργασμέναι ταῦτα τῇ νέᾳ βουλῇ, τὴν δωρεὰν οὐκ ἔστιν αὐτοῖς λαβεῖν · ἐπὶ γὰρ τῆς ὕστερον βουλῆς λαμβάνουσιν (*Ath.* 47. 1, 5).

ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ περὶ τὴν ἐφορείαν ἔχει φαύλως · ἡ γὰρ ἀρχὴ κυρία μὲν αὐτῇ τῶν μεγίστων αὐτοῖς ἐστίν, γίνονται δ' ἐκ τοῦ δήμου πάντες, ὥστε πολλάκις ἐμπίπτουσιν ἄνθρωποι σφόδρα πένητες εἰς τὸ ἀρχεῖον, οἱ διὰ τὴν ἀπορίαν ὥνιοι ἦσαν (*Pol.* 1270b 19).

ὦ δὲ διαφέρουσιν ἢ τε δημοκρατία καὶ ἡ ὀλιγαρχία ἀλλήλων, πενία καὶ πλοῦτός ἐστιν, καὶ ἀναγκαῖον μὲν, ὅπου ἂν ἄρχωσι διὰ πλοῦτον ἂν τ' ἐλάττους ἂν τε πλείους, εἶναι ταύτην ὀλιγαρχίαν, ὅπου δ' οἱ ἄποροι, δημοκρατίαν, ἀλλὰ συμβαίνει, καθάπερ εἵπομεν, τοὺς μὲν ὀλίγους εἶναι τοὺς δὲ πολλούς · εὐποροῦσι μὲν γὰρ ὀλίγοι, τῆς δὲ ἐλευθερίας μετέχουσι πάντες (*Pol.* 1279b 7).

ἀεὶ ζητοῦσι τὸ ἴσον καὶ τὸ δίκαιον οἱ ἥττους, οἱ δὲ κρατοῦντες οὐδὲν φροντίζουσιν (*Pol.* 1318b 4).

οὐ καλῶς δ' οὐδὲ περὶ τὰ συσσίτια τὰ καλούμενα φιδίτια νενομοθέτηται τῷ καταστήσαντι πρῶτον · ἔδει γὰρ ἀπὸ κοινοῦ μᾶλλον εἶναι τὴν σύνοδον, καθάπερ ἐν Κρήτῃ · παρὰ δὲ τοῖς Λάκωσιν ἕκαστον δεῖ φέρειν, καὶ σφόδρα πενήτων ἐνίων ὄντων καὶ τοῦτο τὸ ἀνάλωμα οὐ δυναμένων δαπανᾶν, ὥστε συμβαίνει τούναντίον τῷ νομοθέτῃ τῆς προσαιρέσεως... μετέχειν μὲν γὰρ οὐ ῥάδιον τοῖς λίαν πένησιν (*Pol.* 1271 a 30-35).

Διὰ τί τὴν μὲν ἐγκράτειαν καὶ σωφροσύνην ἐπὶ τῶν νέων καὶ πλουσίων μάλιστα ἐξετάζομεν, τὴν δὲ δικαιοσύνην ἐπὶ τῶν πενήτων ; ...ὁ μὲν γὰρ πένης εὐπορίας δεῖται, ὁ δὲ νέος καὶ πλούσιος ἀπολαύσεως (*Prob.* 949b 20-24).

πενίαν δ' ἴσως οὐ δεῖ φοβεῖσθαι οὐδὲ νόσον, οὐδ' ὅλως ὅσα μὴ ἀπὸ κακίας μηδὲ δι' αὐτόν (*EN* 1115 a 17).

τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἢ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ · μαλακία γὰρ τὸ φεύγειν τὰ ἐπίπονα, καὶ οὐχ ὅτι καλὸν ὑπομένει, ἀλλὰ φεύγων κακόν (*EN* 1116 a 13-15).

ἐν πενίᾳ τε καὶ ταῖς λοιπαῖς δυστυχίαις μόνην οἶονται καταφυγὴν εἶναι τοὺς φίλους (*EN* 1155 a 11).

ὅμοιοι δὲ καὶ ὅτι ἐν τοῖς ἱεροῖς οἱ πτωχοὶ καὶ ἄδουσι καὶ ὀρχοῦνται καὶ ὅτι τοῖς φυγάσιν ἔξεστιν οἰκεῖν ὅπου ἂν θέλωσιν. (*Rhet.* 1401b 25).

Conclusiones

Primera: El léxico revela que, junto a las denominaciones ya conocidas para mentar al pobre, la pobreza y el estar en la indigencia (πένης / πενία / πένομαι) se van haciendo usuales otros términos que se repiten en las obras de los autores comentados más arriba. Los más frecuentes son ἄπορος, ἀπορία, ἐνδεής, ἐνδεία. Pero aparecen otros compuestos con ἀ- privativa como ἀγεννής, ἀγένεια, ἀνάργυρος, ἄοικος, que parecen describir o remitir a distintos tipos de menesterosidad, enfatizando algún aspecto de la misma. Aristóteles pone en pie de igualdad la ἀγένεια con la πενία y la βαναυσία y al pobre le llama ocasionalmente ταπεινός. En la obra de Jenofonte encontramos el verbo ἀποδημέω para designar el exilio o la emigración. Para mencionar el hecho de trabajar se utiliza mayoritariamente el verbo ἐργάζομαι, tanto en los textos de Jenofonte como en los de Platón y Aristóteles. El trabajador a sueldo, el artesano, viene designado como βάνουσος, τεχνίτης y χερνής, también como δημιουργός, y el colectivo de trabajadores aparece como τὸ θητικόν. Πένομαι tiene la acepción de “ser pobre”. Para el mendigo se continúa usando πτωχός.

Segunda: en el plano conceptual, la filosofía aborda el tema de la pobreza desde un punto de vista teórico y clasista, basado en gran medida en la distinción ética que la tradición y los distintos autores establecían entre ricos y pobres. Aristóteles es el pensador que más veces utiliza la oposición εὖπορος-γνώριμος / ἄπορος y la de πλούσιος / πένης. No podemos afirmar que haya dejado de lado la atribución a los menesterosos de los prejuicios evidentes en la obra de Platón, pero nos parece significativo el hecho, ya que parece insinuar que acaso empezaba a vislumbrarse un nuevo punto de vista acerca del trabajo y de la clase obrera.

Tercera: por otra parte, desde la perspectiva general de la filosofía, la opulencia puede ser tan peligrosa como la pobreza, al provocar en quien la disfruta comportamientos inmorales y desestabilizadores. La inquietud dominante al plantearse las diferencias económicas entre los hombres estriba en el peligro que supone para la sociedad una masa de individuos necesitados que pueda subvertir el orden establecido.

Cuarta: existe un principio de búsqueda de las raíces sociales del problema que planteaba la indigencia, pero nunca de forma sistemática y profunda. Tras plantearse una visión moral, los filósofos van contorneando el obstáculo de la desigualdad, abordándolo desde el punto de vista político. Tampoco ofrecen soluciones pragmáticas ni globales a la cuestión del reparto equitativo de los bienes, ciñéndose a casos precisos o derivando sus elucubraciones hacia la utopía.

Quinta: creemos que la prevención con que la filosofía platónica miraba el mercantilismo monetario responde al temor que en la vieja oligarquía suscitaban, sin duda, las tendencias democráticas y el indudable potencial de igualitarismo que éstas implicaban.

Sexta: será, sin embargo, entre los filósofos, donde se produzca una reacción a la axiología dominante durante los siglos precedentes. De la escuela socrática parte el movimiento de aceptación de la pobreza y su valoración en un sentido positivo.

V. Oratoria

La pobreza crecía durante el s. IV, pero tampoco hemos encontrado indicios de que constituyera un tema específico de interés entre los oradores políticos o forenses, al menos en lo conservado de la prosa oratoria.

Quizá el que más preocupado se muestra, por el problema en sí y por el elevado número de los exiliados que las guerras y las revueltas civiles habían propiciado, es Isócrates (*Arquídamo* 68, p.e.).

Tanto Demóstenes como Lisias tocan el tema de la indigencia de forma tangencial, sin profundizar en sus razones ni en sus consecuencias. En la obra de ambos autores podemos anotar que la menesterosidad está presente en varias de sus piezas retóricas y que pervive un conjunto de apreciaciones o tópicos que ya hemos apreciado en otros géneros literarios y que sintetizamos a continuación:

- las menciones a lo mudable de la fortuna (*De Corona* 252, p.e.)
- la idea de que la penuria refuerza el comedimiento de las apetencias y el talante de los hombres (Lisias XXIV. 15-17, p. e.)
- la advertencia de que no se debe despreciar la pobreza de la que no se es responsable y que fuerza a hacer cosas indignas de un ciudadano; ni vanagloriarse de la riqueza (Demóstenes LVII. 45 y *De corona* 256 respectivamente).

También entra dentro de lo que podemos considerar un legado tradicional el concepto de que la menesterosidad obliga a ser humilde (Demóstenes, *De corona*, 258, por ejemplo) y envilece (Lisias, XX. 11, 7). La sociedad vive una situación generalizada de necesidad, de penuria, que fuerza a muchas mujeres atenienses a aceptar un trabajo a sueldo (Demóstenes LVII. 45, p.e.).

Isócrates deja entrever que del proletariado surgen voces cargadas de lamentos, prontas a convertirse en reivindicaciones revolucionarias. Esto se debía al aumento del porcentaje de los que nada tenían. Se puede constatar, asimismo, que la emigración a las colonias ya no era un alivio, pero la gente continuaba marchándose, por razones políticas, económicas o por causa de enfrentamientos familiares³⁰⁷.

³⁰⁷ Para más detalles, G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1988, p. 321 ss.

Demóstenes

Plutarco³⁰⁸ nos informa acerca de la vida de Demóstenes, de su orfandad, de sus problemas para pronunciar determinados fonemas y del entrenamiento al que se sometió para perfeccionar su dicción, de su exilio en Tracia y de su afición por la retórica, en la que tuvo por maestro a Isócrates.

El enfrentamiento entre Demóstenes y Esquines sirve para demostrar que la mentalidad de clase pervivía entre los atenienses del siglo IV y afloraba en todos los órdenes de la vida. El orgullo de pertenecer al estamento superior de la sociedad se deja ver frecuentemente en las piezas retóricas de Demóstenes, que no dudó en echar en cara a su eterno rival su procedencia humilde. Así, en el discurso *Sobre la corona*, el orador refiere cómo fue su educación sin carencias y su posterior actuación en la vida pública. Por el contrario, resalta que Esquines se crió en la pobreza, sometido a la condición ancilar:

“Pero tú, el hombre altivo y que desprecia a los demás, considera, en parangón con ésta, cuál ha sido tu fortuna. De niño te criaste en la mayor indigencia, estando sentado junto a tu padre en la escuela, moliendo la tinta, fregando los bancos, barriendo el aula, desempeñando el oficio de esclavo, no del hijo de un ciudadano libre”³⁰⁹.

Esa modalidad de vida fue la que Esquines siguió practicando en su juventud. En pago a sus diferentes servicios Esquines recibía pasteles, rosquillas y tartas (259-260). Una vez inscrito en el censo de ciudadanos eligió como trabajo el de “escribano y ayudante de magistradillos” y luego se puso al servicio de los actores llamados “gimientes” y representó terceros papeles. Los espectadores no apreciaban su trabajo. Demóstenes afirma que la pobreza ha contribuido a forjar su talante, pero su modo de ser le ha llevado a vivir

“la vida de una liebre, temiendo y temblando y esperando siempre recibir golpes por aquello en que te reconocías culpable... cuando los demás incurrieron en desventura, apareces arrogante ante los ojos de todos” (261-263)³¹⁰.

Pasa a comparar la vida de ambos para precisar qué faceta de la fortuna le tocó a cada uno:

³⁰⁸ *Moralia. Vidas de los diez oradores*. Trad. M. Valverde Sánchez. BCG Vol X, Madrid, 2003.

³⁰⁹ Demóstenes, *Sobre la corona* 258. Trad. J. Pallí Bonet, 1968.

³¹⁰ *Sobre la corona*, 261-263. *Discursos políticos I*. Gredos, 1980. Trad. A. López Eire.

“Tú enseñabas las letras, yo iba a la escuela; tú iniciabas en los misterios, yo era iniciado; tú eras esribano, yo miembro de la asamblea; tú actor de tercer orden, yo espectador; tú eras echado del teatro, yo silbaba” (265)³¹¹.

Pero Demóstenes no se limita a fustigar la altanería en el caso de Esquines; también rechaza la altivez que individuos ricos como Midias manifiestan hacia los menesterosos (XXI. 95-96, 185, 198-199, 211); saca a la luz los casos de ciudadanos que, obligados por la necesidad, percibían dos salarios por dos conceptos, o que participaban en la asamblea y actuaban como jueces cuando eran deudores del tesoro público, cosa prohibida por las leyes (XXIV. 123); advierte del peligro de caer en la miseria ante el avance de Filipo (*Filípica* IV. 68; y recuerda que él mismo pagó el rescate de algunos ciudadanos (XIX. 170).

El destierro como causa de mendicidad aparece en XIX. 310, donde Demóstenes recuerda que muchos hijos de aliados y amigos andan errantes, mendigando (πτωχοὶ περιέρχονται).

Que no eran juzgados por igual los pobres y los ricos lo pone en evidencia al resaltar cómo un sujeto que ocupa una magistratura por elección, convicto de robo, debe pagar el décuplo, mientras que algunos embajadores acaudalados se libran de la justicia tras haber robado a manos llenas (XXIV. 112). Censura a los oradores que, una vez enriquecidos a expensas de la ciudad, ultrajan a la ciudadanía, que conoce cómo eran en sus tiempos de pobreza (XXIV. 124) y a los gobernantes que han prosperado y se han asegurado una fortuna que el pueblo no tiene (XXIII. 209, *Olintíaca* III. 29); critica al que actúa políticamente contra quienes lo sacaron de la mendicidad (*De corona* 131). Reprueba a los ricos que “se libraban de los impuestos con un pequeño desembolso” mientras los “ciudadanos de moderados o exiguos recursos iban perdiendo lo que tenían” (*De Corona* 102), y recuerda más adelante:

“Ciertamente todas estas cosas ocurrían con las leyes antiguas. Porque los servicios públicos recaían sobre los pobres y tenían lugar muchos casos de imposibilidad. Yo en cambio transferí las cargas navales de los indigentes a los ricos y así todo se hizo posible... Porque ni en la ciudad preferí el favor de los ricos a los derechos de los pobres”³¹².

Recuerda que muchas veces recaen sobre los desfavorecidos las prestaciones de los servicios públicos (XX. 18). Le preocupa que la colaboración en los cargos produzca perjuicios en quienes los asumen, como le sucedió a un

³¹¹ Demóstenes, *Sobre la corona* 265. Trad. J. Pallí Bonet, 1968.

³¹² Demóstenes. *Sobre la corona* 108-109. Trad. J. Pallí Bonet, 1968.

tal Estratón de Falero, pobre pero honrado, que se vio privado de sus derechos ciudadanos por las argucias de Midias (XXI. 83).

Añadiremos una última referencia a Demóstenes para recordar que abordó el tema del impuesto sobre espectáculos, el “teórico”, en *Contra Filipo* I (36) y IV (36-45). Es aquí donde dice que lo hace con la finalidad de “defender la justa causa de los menesterosos contra los ricos y la de los que poseen bienes contra los necesitados”³¹³. La línea de argumentación que sigue parte de que hay muchas calumnias contra el “teórico”. Recuerda que tiempo ha la ciudad ingresaba poco más de los ciento treinta talentos y nadie se negaba a cumplir con el pago de impuestos. Al multiplicarse los ingresos públicos y llegar a los cuatrocientos talentos, los ricos siguieron participando y beneficiándose de la situación. Es en este momento cuando se cuestionan seguir pagando el “teórico”. Quizá se envidia

“la ayuda sobrevenida a los menesterosos de manos de la fortuna”,

pero no hay que reprochárselo, ya que

“es necesario considerar el total de los ciudadanos como padres comunes de toda la ciudad”

y no privarlos de subvenciones,

“porque privar a algunos de lo necesario mediante decreto público equivale a malquistar a muchos hombres con la situación”.

Los necesitados no deben irritar a los propietarios y dar pábulo a sus censuras. No cree que haya atenienses tan miserables que se duelan al ver que los pobres y carentes de lo necesario reciban subsidios. Exige compromiso por parte de los ricos en los momentos de peligro y respeto a la propiedad privada.

Lisias

Plutarco (*op. cit.*) da cuenta de lo azaroso de la vida de Lisias, que viajó a Turios con uno de sus hermanos, estuvo a punto de ser ejecutado, perdió sus bienes, sufrió el exilio y quedó privado de la ciudadanía hasta su muerte.

En la obra de Lisias encontramos una referencia a οἱ προσαιτούντες καὶ δεόμενοι πλησμονῆς como a un grupo de población siempre presente (XXV. 233e), así como ejemplos de distintas razones que podían acarrear el empo-

³¹³ *Discursos Políticos* I. BCG, 1983. Trad. A. López Eire.

brecimiento de los ciudadanos: heridos de guerra como el inválido del discurso XXIV que ejerce su τέχνη para redondear ingresos y que ha conocido el destierro (*ibid.* 25) y otros individuos quejosos al verse desposeídos de sus bienes por motivos políticos (XVIII. 12 y 17), p. e. En XII. 6-7 el propio autor recuerda que Atenas se encontraba en una situación de necesidad bajo el régimen de los Treinta, por lo que el gobierno precisaba dinero y detuvo a diez ciudadanos, dos de los cuales eran pobres, sin duda para “maquillar” la finalidad de la operación. Más adelante (XII. 44, 2) manifiesta su temor de que, al verse apurados, los atenienses no preverían los males futuros y serían dominados con mayor facilidad.

Hemos mencionado que en el género retórico se sigue asociando la pobreza con la miseria moral, y para ilustrarlo recogemos la referencia de Lisias a un tal Frínico: se trata de un pobre pastor que vivía en el campo y que se trasladó a la ciudad para ejercer de sicofanta (XX. 11, 7). Otro ejemplo de la situación en que se encontraba Atenas lo tenemos en la defensa que hace un ciudadano hacendado de su causa: acusado de venalidad, argumenta que de poco servirá reducirlo a la pobreza confiscándole los bienes, cuando él los ha administrado en bien de la comunidad pagando sus tributos, cumpliendo con las liturgias públicas y gastando dinero en favor de sus conciudadanos (XXI. 14).

Al iniciar este apartado acerca de la oratoria, citábamos que en el discurso XXIV. 16-18 Lisias se refiere a la actitud que se presuponía a los necesitados y a las razones de la misma. Unas y otras siguen siendo las mismas que hemos recogido en tantos autores que le precedieron:

“...creo que vosotros habéis de distinguir con claridad a qué hombres les es dado ser arrogantes y a quiénes no les cuadra serlo. Porque lo natural es que no sean los pobres que están en la más completa indigencia los que se porten con arrogancia, sino los que tienen muchas más cosas de las necesarias; ni los inválidos de cuerpo, sino los que tienen mayor confianza en su fuerza física; ni tampoco los que son ya de edad avanzada, sino los que aún son jóvenes y tienen una mentalidad juvenil. Los ricos, en efecto, pueden librarse de los peligros gracias al dinero, en tanto que los pobres se ven obligados a guardar medida por su propia falta de recursos. Además, a los jóvenes se les tiene por merecedores de alcanzar indulgencia por parte de los viejos, mientras que, si los viejos cometen cualquier falta, incurren por igual en los reproches de los unos y los otros. Por otra parte, a los hombres robustos les es posible agraviar a quienes les da la gana sin que les ocurra nada, en tanto que, a los débiles, ni les es posible rechazar a sus agresores cuando son víctimas de un agravio, ni tampoco, en caso de que lo quieran inferir, quedar por encima de sus defendidos”³¹⁴.

³¹⁴ Lisias. *Discursos* II, Barcelona 1963. Trad. Luis Gil.

Isócrates

Hijo de un flautista de clase media (Plutarco, *op.cit.* 836E), resume acerca de su vida J. M. Guzmán Hermida³¹⁵ que las malas condiciones físicas, la naturaleza tímida y la pérdida de la fortuna familiar tras la guerra del Peloponeso llevaron a Isócrates a emprender su oficio de logógrafo. De entre su obra hemos destacado algunos ejemplos que ilustran sobre la situación de sus contemporáneos.

Isócrates nos ha legado en el *Eginético* la historia de unos personajes que debieron alejarse de su hogar y de su patria, perder su fortuna y a varios de sus miembros y pasar parte de su existencia vagando de isla en isla. En efecto, trata en este discurso de una reclamación por herencia, interpuesta contra el relator, y cuyo proceso tiene lugar en Egina, donde Trasíloco y su heredero se habían exiliado tras ser expulsados de Sifnos por razones políticas.

Trasíloco, natural de Sifnos, hijo natural del adivino Trásilo y de su tercera esposa, adoptó a un sobrino de la primera mujer de su progenitor, concediéndole a su propia hermana en matrimonio. Una hija ilegítima de Trásilo reclama la herencia y el heredero de Trasíloco encarga a Isócrates la confección del discurso de defensa.

Los antecedentes de la historia y la secuencia de los desplazamientos vienen relatados de la manera siguiente: el narrador refiere que Trasilo heredó los libros de magia y una cierta fortuna de Polemaneto (5), que empezó a practicar la mántica, recorrió muchas ciudades, se relacionó con muchas mujeres (entre las cuales está la madre del oponente del narrador), ganó mucho dinero, regresó a Sifnos como el más rico de los ciudadanos e hizo una gran boda (7). Enviudó y volvió a casarse con una pariente de su primera mujer, de la que tuvo dos hijos, Sópolis y Trasíloco y una hija, con la que se casó el narrador, íntimo amigo de éste. Sópolis muere de enfermedad natural (11). El narrador había dejado sus bienes en Paros, en manos de unos amigos (ξένοι), por considerar que la isla era un lugar seguro, pero Pasino se apoderó de la isla, con ayuda de los exiliados sifnios, y mató al padre y a cinco parientes varones del narrador en un solo día (18-19). Más tarde, éste y Trasíloco, con sus madres y hermanas, emigran de Sifnos y consiguen llevarse la fortuna heredada de Trásilo (20, 22). Sin embargo, las propiedades del narrador se pierden (23). Llegan a Melos, donde tienen amistades (21), pero recelan del clima (22), y de allí, por idea de Trásilo, se dirigen a Trozén, donde fallecen la madre y la hermana del narrador (22). Sópolis se va a Licia y muere (40) y poco después del fallecimiento de su hermano, Trasíloco, que se había marchado a Egina en compañía del narrador, cae enfermo. Su madre y su hermana permanecen en Trozén (25). Antes de morir, Trasíloco adopta al narrador, para dejarle en herencia sus bienes y deseoso de que se casara con

³¹⁵ Isócrates, *Discursos I*, Madrid, BCG, 1979, p.9.

su hermana. En el momento del litigio vivían en Egina como metecos, según se ha visto anteriormente (12).

El relato muestra a dos familias pertenecientes a la oligarquía de Sifnos (7 y 36) que pierden a varios de sus miembros mientras permanecen fuera de su patria, a más de ver considerablemente mermada su fortuna, perdida su condición ciudadana y las ventajas que les conferían su nacimiento y linaje.

Vemos, pues, que el exilio azotaba también a los miembros de las stirpes acomodadas, que quedaban reducidas y entregadas a la *xenia*, dependiendo de la buena voluntad de sus amigos extranjeros, vagando por lugares más o menos inhóspitos y dejando sus bienes muebles en manos de extraños.

La lectura de otros discursos revela que Isócrates añora otros tiempos en que los ciudadanos no se veían reducidos a la necesidad o la mendicidad:

Pero esto es lo más (grave): entonces ninguno de los ciudadanos estaba necesitado de las cosas imprescindibles, ni mendigando a los que se encontraba avergonzaba a la ciudad, pero ahora son más los necesitados que los que tienen bienes; hay que tenerles mucha indulgencia, si no se preocupan de la comunidad, sino que (sólo) miran de dónde sacarán para vivir el día a día. (*Areopagítico* 83)

La pobreza, para Isócrates (XX. 5, 6 -19) exige igualdad de derecho. Este discurso, incompleto, fue escrito en favor de un pobre perteneciente al partido democrático que había sido golpeado por un joven aristócrata. El agredido reclama:

“Pero yo no habría venido ante vosotros si los hechos no tuvieran conexión con un acto de violencia; ahora vengo a recibir de él satisfacción, no por algún daño causado por los golpes, sino por el ultraje y deshonor, que es precisamente lo que tiene que causar la más honda indignación a los hombres libres y alcanzar el mayor castigo... Pensad que los pobres no participan de los peligros que afectan a una fortuna, pero que a todos son comunes los ultrajes corporales... Por ello hay que considerar estos juicios como los más importantes... Ninguno de vosotros, tras ver que soy pobre y un hombre del común, pensará en reducir la multa. Porque no es justo hacer menores las indemnizaciones de los hombres desconocidos que las de los de mayor renombre, ni considerar peores a los pobres que a los muy adinerados. Vosotros mismos quedaríais privados de vuestros derechos cívicos si pensarais así sobre los ciudadanos”. (*Contra Loquites*, 6, 15, 16 y 19, trad. de J. M. Guzmán)

En el discurso XXI refiere cómo fue despojado Nicias de la ciudadanía por el gobierno de los Treinta, por lo que tuvo que hipotecar su casa, confiar a un amigo tres talentos de plata para que se los guardase y retirarse al campo. De

los tres talentos recuperó dos y, temiendo las influencias de su “amigo”, renunció a reclamar el resto hasta que la situación política cambió. En XVIII refiere que siendo Patrocles arconte rey (403 a. C.), descubre que un tal Calímaco tiene mucho dinero que pertenecía a un exiliado del Pireo. Calímaco es llevado ante el consejo y le confiscan el peculio; promueve algunos procesos y recupera parcialmente su capital³¹⁶. En *Plataico* 46 pone en boca de los representantes de Platea la afirmación de que, privados de ciudad, tierra y bienes, se ven reducidos a las condiciones de mendigos y vagabundos. En VI. 68 informa de que el número de desterrados era enorme.

Isócrates mostró su preocupación por los resultados de la guerra, entre otros discursos, en el *Panegírico* (167-168), con palabras que recuerdan las de Tirteo:

“...aunque son muchos los males inherentes a la naturaleza de los hombres, nosotros mismos hemos añadido más de los necesarios al haber hecho guerras y revueltas entre nosotros... otros andan desterrados en tierra extranjera con sus hijos y mujeres, y muchos, obligados por la escasez de lo cotidiano a defender a los enemigos, han muerto luchando con sus amigos”³¹⁷.

El orador veía con preocupación la utilización de mercenarios en las guerras. En el *Panegírico* (146) informa de cómo esta profesión sacaba de sus tierras a muchos griegos, cuando dice que parte de los Diez Mil de Jenofonte eran οἱ διὰ φαυλότητ' ἐν ταῖς ἑαυτῶν [πόλεσιν] οὐχ οἰοί τε ἦσαν ζῆν. En *Sobre la paz* (46. 2)³¹⁸ afirma que se ha llegado a tal locura que faltando lo cotidiano (ἐνδεεῖς τῶν καθ' ἡμέραν) nos hemos puesto a costear mercenarios (ξενотροφεῖν) y agobiamos (λυμαινόμεθα) a los aliados para pagar un salario a los enemigos de la humanidad. Sigue diciendo que antaño se llenaban las trirremes con extranjeros y esclavos para realizar las maniobras, y los ciudadanos partían armados; ahora utilizamos a los extranjeros como hoplitas y forzamos a los ciudadanos a remar. Un poco más adelante afirma que lo pasan peor los que pagan impuestos que los pobres (*ibid.* 128) y abomina de los que viven del foro, de los tribunales y de las asambleas, porque generan denuncias y calumnias; también recela de los malos oradores (129-131).

En el *Areopagítico* (32 y 34) destaca la añoranza del orador por la democracia de Solón y Clístenes.

A tenor de estos ejemplos entresacados de los discursos de Isócrates vemos que las luchas civiles y los cambios políticos continuaban ocasionando pobreza, destierro y otros males a muchos ciudadanos, y que los reveses de fortuna en lo estrictamente material también seguían muy relacionados con las actitudes morales de quienes los sufrían y de quienes sacaban partido del

³¹⁶ Isócrates. *Discursos* I. BCG. Trad. J. M. Guzmán, 1979.

³¹⁷ Isócrates, *Discursos* I. BCG, 1979. Trad. J. M. Guzmán.

³¹⁸ Isócrates, *De pace . Opera omnia* I-III, ed. B.G. Mandilaras. Teubner, Leipzig, 2003

infortunio ajeno. El hecho de necesitar mercenarios, armarlos y convertirlos en hoplitas redundaba en la degradación civil y militar, de los ciudadanos, reducidos a la condición de remeros. Ya hemos aludido al principio de este trabajo al análisis que hace S. Forsdyke de la utilización del exilio como arma política bajo el gobierno de las distintas ideologías³¹⁹ en lo que esta profesora y otros autores denominan “internal exile” y que, evidentemente, se refleja también en las obras de los oradores.

Contextos

Demóstenes

Ἐγὼ δ' ὅλως μὲν, ὅστις ἄνθρωπος ὦν ἀνθρώπῳ τύχην προφέρει, ἀνόητον ἡγοῦμαι · ἦν γὰρ ὁ βέλτιστα πράττειν νομίζων καὶ ἀρίστην ἔχειν οἰόμενος οὐκ οἶδεν εἰ μενεῖ τοιαύτη μέχρι τῆς ἐσπέρας, πῶς χρὴ περὶ ταύτης λέγειν ἢ πῶς ὀνειδίζειν ἑτέρῳ ; (*De corona*, 252)

Lisias

ἐγὼ δ' ὑμᾶς, ὦ βουλή, σαφῶς οἶμαι δεῖν διαγιγνώσκειν οἷς τ' ἐγγχωρεῖ τῶν ἀνθρώπων ὑβρισταῖς εἶναι καὶ οἷς οὐ προσήκει. οὐ γὰρ <τοὺς> πενομένους καὶ λίαν ἀπόρως διακειμένους ὑβρίζειν εἰκός, ἀλλὰ τοὺς πολλῶ πλείῳ τῶν ἀναγκαίων κεκτημένους · οὐδὲ τοὺς ἀδυνάτους τοῖς σώμασιν ὄντας, ἀλλὰ τοὺς μάλιστα πιστεύοντας ταῖς αὐτῶν ῥώμας · οὐδὲ τοὺς ἤδη προβεβηκότας τῇ ἡλικίᾳ, ἀλλὰ τοὺς ἔτι νέους καὶ νέαις ταῖς διανοαῖς χρωμένους. οἱ μὲν γὰρ πλούσιοι τοῖς χρήμασιν ἐξωνοῦνται τοὺς κινδύνους, οἱ δὲ πένητες ὑπὸ τῆς παρουσίας ἀπορίας σωφρονεῖν ἀναγκάζονται · καὶ οἱ μὲν νέοι συγγνώμης ἀξιοῦνται τυγχάνειν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις ἑξαμαρτάνουσιν ὁμοίως ἐπιτιμῶσιν ἀμφοτέροι · καὶ τοῖς μὲν ἰσχυροῖς ἐγγχωρεῖ μηδὲν αὐτοῖς πάσχουσιν, οὓς ἂν βουλευθῶσιν, ὑβρίζειν, τοῖς δὲ ἀσθενέσιν οὐκ ἔστιν οὔτε ὑβριζομένοις ἀμύνεσθαι τοὺς ὑπάρξαντας οὔτε ὑβρίζειν βουλομένοις περιγίγνεσθαι τῶν ἀδικουμένων. (*Lisias* XXIV. 15-18).

³¹⁹ S. Forsdyke. *Exile, Ostracism and Democracy* 2005, pp.7-9.

Demóstenes

οὐ γὰρ εἰ πένητες ἤμεν, ἡδικήκαμεν, ἀλλ' εἰ μὴ πολῖται · οὐδὲ περὶ τύχης οὐδὲ περὶ χρημάτων ἡμῖν ἐστὶν ὁ παρὼν ἀγὼν, ἀλλ' ὑπὲρ γένους. πολλὰ δουλικά καὶ ταπεινὰ πράγματα τοὺς ἐλευθέρους ἢ πενία βιάζεται ποιεῖν, ἐφ' οἷς ἐλεοῖντ' ἄν, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δικαιότερον ἢ προσαπολλύοιντο. (LVII. 45).

Ἐγὼ γὰρ οὐτ' εἴ τις πενίαν προπηλακίζει, νοῦν ἔχειν ἡγοῦμαι, οὐτ' εἴ τις ἐν ἀφθόνοις τραφεὶς ἐπὶ τούτῳ σεμνύνεται. (*De Corona*, 256).

Ἐγὼ μὲν δὴ τοιαύτῃ συμβεβίωκα τύχῃ, καὶ πόλλ' ἂν ἔχων ἕτερόν εἰπεῖν περὶ αὐτῆς παραλείπω, φυλαττόμενος τὸ λυπῆσαί τιν' ἐν οἷς σεμνύνομαι. (*De Corona*, 258).

Lisias

ὁ μὲν γὰρ ἐν ἀγρῷ πένης ὧν ἐποίμαινεν, ὁ δὲ πατήρ ἐν τῷ ἄστυ ἐπαιδεύετο. καὶ ἐπειδὴ ἀνὴρ ἐγένετο, ὁ μὲν ἐγεώργει, ὁ δ' ἐλθὼν εἰς τὸ ἄστυ ἐσυκοφάντει, ὥστε μηδὲν ὁμολογεῖν τῷ τρόπῳ τῷ ἀλλήλων. (XX. 11-12).

Demóstenes

ὥς γὰρ ἐγὼ ἀκούω, πολλαὶ καὶ τιτθαὶ καὶ ἔριθοι καὶ τρυγήτραι γεγόνασιν ὑπὸ τῶν τῆς πόλεως κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους συμφορῶν ἀσταὶ γυναῖκες, πολλὰ δ' ἐκ πενήτων πλούσιαι νῦν. (LVII. 45).

σὺ δ' ὁ σεμνὸς ἀνὴρ καὶ διαπτύων τοὺς ἄλλους σκόπει πρὸς ταύτην ποίᾳ τινὶ κέχρησαι τύχῃ, δι' ἣν παῖς μὲν ὧν μετὰ πολλῆς τῆς ἐνδεείας ἐτράφη, ἅμα τῷ πατρὶ πρὸς τῷ διδασκαλείῳ προσεδρεύων, τὸ μέλαν τρίβων καὶ τὰ βάθρα σπογγίζων καὶ τὸ παιδαγωγεῖον κορῶν, οἰκέτου τάξιν οὐκ ἐλευθέρου παιδὸς ἔχων ... (*De Corona*, 258)

ἀνὴρ καὶ τᾶλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατήριζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πληρῷ καὶ τοῖς πιτύροις, καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαροῦ κελεύων λέγειν «ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον...» ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων... (*De Corona*, 259-260).

ἐπειδὴ δ' εἰς τοὺς δημότας ἐνεγράφησ' ὅπως δὴ ποτε... εὐθέως τὸ κάλλιστον ἐξελέξω τῶν ἔργων, γραμματεύειν καὶ ὑπερηγεῖν τοῖς ἀρχιδίοις... μισθώσας σαυτὸν τοῖς βαρυστόνοις ἐπικαλουμένοις [ἐκείνοις] ὑποκριταῖς Σιμύκα καὶ Σωκράτει, ἐτριταγωνίστεις, σῦκα καὶ βότρυς καὶ ἐλάας συλλέγων... ἀλλὰ παρεῖς ὦν τὴν πενίαν αἰτιάσαιτ' ἂν τις, πρὸς αὐτὰ τὰ τοῦ τρόπου σου βαδιοῦμαι κατηγορήματα. τοιαύτην γὰρ εἴλου πολιτείαν, ἐπειδὴ ποτε καὶ τοῦτ' ἐπῆλθέ σοι ποιῆσαι, δι' ἣν εὐτυχούσης μὲν τῆς πατρίδος λαγῶ βίον ἔζησ' δεδιὼς καὶ τρέμων καὶ αἰεὶ πληγῆσθαι προσδοκῶν ἐφ' οἷς σαυτῷ συνήδεις ἀδικοῦντι, ἐν οἷς δ' ἡτύχησαν οἱ ἄλλοι, θρασὺς ὦν ὑφ' ἀπάντων ὦψαι. (*De Corona*, 261-263)

ἐδίδασκες γράμματα, ἐγὼ δ' ἐφοίτων. ἐτέλεις, ἐγὼ δ' ἐτελούμην. ἐγραμματεύεις, ἐγὼ δ' ἠκκλησιάζον. ἐτριταγωνίστεις, ἐγὼ δ' ἐθεώρουν. ἐξέπιπτες, ἐγὼ δ' ἐσύριττον. (*De Corona*, 265).

Οὗτος, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πένης μὲν ἴσως ἐστίν, οὐ πονηρὸς δέ γε. οὗτος μέντοι πολίτης ὦν, ἐστρατευμένος ἀπάσας τὰς ἐν ἡλικίᾳ στρατείας καὶ δεινὸν οὐδὲν εἰργασμένος, ἔστηκε νυνὶ σιωπῇ, οὐ μόνον τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τῶν κοινῶν ἀπεστερημένος, ἀλλὰ καὶ τοῦ φθέγξασθαι ἢ ὀδύρασθαι. (XXI. 95-96).

ἄλλος οὕτοσί τις ἀναιδὴς καὶ πολλοὺς ὑβρίζει, καὶ τοὺς μὲν πτωχοὺς, τοὺς δὲ καθάρματα, τοὺς δ' οὐδ' ἀνθρώπους ὑπολαμβάνων. (XXI. 185).

οὐ γάρ ἐστι φορητὸς ἄνθρωπος, ἀλλὰ καὶ πλουτεῖ μόνος καὶ λέγειν δύναται μόνος, καὶ πάντες εἰσὶ τούτῳ καθάρματα καὶ πτωχοὶ καὶ οὐδ' ἄνθρωποι. τὸν οὖν ἐπὶ ταύτης τῆς ὑπερηφανίας ὄντα, νῦν ἐὰν ἀποφύγῃ, τί ποιήσειν οἴεσθε; (XXI. 198-199).

οὐδὲν δεινὸν οὐδ' ἐλαινὸν Μειδίας πείσεται, ἂν ἴσα κτήσεται τοῖς πολλοῖς ὑμῶν, οὓς νῦν ὑβρίζει καὶ πτωχοὺς ἀποκαλεῖ, ἃ δὲ νῦν περιόντ' αὐτὸν ὑβρίζειν ἐπαίρει, περὶ αἰρεθῇ. (XXI. 211).

Ἄξιον τοίνυν καὶ τοῦτ' εἰπεῖν, ὅσον ὑμεῖς διαφέρετ', ὦ ἄνδρες δικασταί, μεγαλοφροσύνη τῶν ῥητόρων. ὑμεῖς μὲν γε τὰ πλεονεχίᾳ νενομοθετημένα δεινά, ἐάν τις ἢ διχόθεν μισθοφορῇ ἢ ὀφείλων τῷ δημοσίῳ ἐκκλησιάζῃ ἢ δικάζῃ, ἢ ἄλλο τι ποιῇ ὦν οἱ νόμοι ἀπαγορεύουσιν, οὐ λύετε, καὶ ταῦτ' εἰδότες ὅτι διὰ πενίαν <ἂν> ποιήσειεν ὁ τούτων τι ποιῶν... (XXIV. 123).

καὶ γάρ τοι τούτων μὲν ἐκ πτωχῶν ἔνιοι ταχὺ πλούσιοι γίνονται, καὶ ἐξ ἀνωνύμων καὶ ἀδόξων ἔνδοξοι καὶ γνώριμοι, ὑμεῖς δὲ τούναντίον ἐκ μὲν ἐνδόξων ἄδοξοι, ἐκ δ' εὐπόρων ἄποροι. (*Phil.* IV. 68).

ἐπειδὴ τοίνυν ὡμολόγησ' ὁ Φίλιππος τοὺς λοιποὺς λύσεσθαι, συγκαλέσας ἐγὼ τούτους οἷς αὐτὸς ἔχρησα τὰργύριον, καὶ τὰ πεπραγμέν' ὑπομήσας, ἵνα μὴ δοκοῖεν ἔλαττον ἔχειν ἐπειχθέντες μὴδ' ἐκ τῶν ιδίων λελυτρώσθαι πένητες ἄνθρωποι, τῶν ἄλλων ὑπὸ τοῦ Φιλίππου προσδοκωμένων ἀφεθήσεσθαι, ἔδωκα δωρεῖαν τὰ λυτρά. (XIX. 170).

ὑμεῖς δ' ἐνθυμεῖσθ', ὧ ἄνδρες δικασταί, πρὸς μὲν τὰ τούτου παιδία, ὅτι πολλῶν συμμάχων ὑμετέρων καὶ φίλων παῖδες ἀλῶνται καὶ πτωχοὶ περιέρχονται δεινὰ πεπονθότες διὰ τοῦτον, οὓς ἐλεεῖν πολλῷ μᾶλλον ὑμῖν ἄξιον ἢ τοὺς τοῦ ἡδικοκέτοτος καὶ προδότου πατρός... (XIX. 310).

δικαίως δ' ἂν ἐμοὶ δοκεῖ παθεῖν ὅτιοῦν, ὅστις οἴεται δεῖν, εἰ μὲν τις ἀγορανόμος ἢ ἀστυνόμος ἢ δικαστὴς κατὰ δήμους γενόμενος κλοπῆς ἐν ταῖς εὐθύναις ἐάλωκεν, ἄνθρωπος πένης καὶ ιδιώτης καὶ πολλῶν ἄπειρος καὶ κληρωτὴν ἀρχὴν ἄρξας, τούτῳ μὲν τὴν δεκαπλασίαν εἶναι, καὶ νόμον οὐδένα τοῖς τοιοῦτοις ἐπικουροῦντα τίθησιν · εἰ δέ τινες πρέσβεις αἵρεθέντες ὑπὸ τοῦ δήμου, πλούσιοι ὄντες, ὑφείλοντο χρήματα πολλά, τὰ μὲν ἱερὰ, τὰ δ' ὅσια, καὶ εἶχον χρόνον πολύν... (XXIV. 112).

οὕτω δὴ καὶ οὗτοι οἱ ῥήτορες οὐκ ἀγαπῶσιν ἐκ πενήτων πλούσιοι ἀπὸ τῆς πόλεως γιγνόμενοι, ἀλλὰ καὶ προπηλακίζουσι τὸ πλῆθος, ὅτι σύνοιδεν αὐτῶν ἐκάστῳ τὰ ἐν τῇ πενίᾳ καὶ νεότητι ἐπιτηδεύματα. (XXIV. 124).

νῦν δ' οἱ μὲν τὰ κοινὰ διοικοῦντες ἐκ πτωχῶν εὐποροὶ καὶ πολλοῦ χρόνου τροφὴν ἀφθονὸν εἰσιν ἡτοιμασμένοι · ὑμῖν δ' οὐδὲ μιᾶς ἡμέρας ἐφόδι' ἐστὶν ἐν τῷ κοινῷ, ἀλλ' ἅμα δεῖ τι ποιεῖν, καὶ πόθεν οὐκ ἔχετε. (XXIII. 209).

ἀποβλέψατε δὴ πρὸς τοὺς ταῦτα πολιτευομένους, ὧν οἱ μὲν ἐκ πτωχῶν πλούσιοι γεγόνασιν, οἱ δ' ἐξ ἀδόξων ἔντιμοι, ἔνιοι δὲ τὰς ιδίας οἰκίας τῶν δημοσίων οἰκοδομημάτων σεμνοτέρας εἰσὶ κατεσκευασμένοι... (*Olintiaca* III. 29).

ἀλλ' ὅμως οὕτως ἀχάριστος εἶ καὶ πονηρὸς φύσει ὥστ' ἐλεύθερος ἐκ δούλου καὶ πλούσιος ἐκ πτωχοῦ διὰ τουτουσὶ γεγονῶς οὐχ ὅπως χάριν αὐτοῖς ἔχεις, ἀλλὰ μισθώσας σαυτὸν κατὰ τουτωνὶ πολιτεύει. (*De corona*.131).

ὁρῶν γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὸ ναυτικὸν ὑμῶν καταλυόμενον καὶ τοὺς μὲν πλούσιους ἀτελεῖς ἀπὸ μικρῶν ἀναλωμάτων γιγνομένους, τοὺς δὲ μέτρι' ἢ μικρὰ κεκτημένους τῶν πολιτῶν τὰ ὄντ' ἀπολλύοντας, ἔτι δ' ὑστερίζουσιν ἐκ τούτων τὴν πόλιν τῶν καιρῶν, ἔθηκα νόμον καθ' ὃν τοὺς μὲν τὰ δίκαια ποιεῖν ἠνάγκασα, τοὺς πλουσίους, τοὺς δὲ πένητας ἔπαυσ' ἀδικουμένους, τῇ πόλει δ' ὅπερ ἦν χρησιμώτατον, ἐν καιρῷ γίγνεσθαι τὰς παρασκευὰς ἐποίησα. (*De corona*. 102).

καίτοι κατὰ τοὺς προτέρους νόμους ἅπαντα ταῦτ' ἐγίγνετο, τὸ δ' αἴτιον, ἐν τοῖς πένησιν ἦν τὸ λητουργεῖν · πολλὰ δὲ τὰ δύνата συνέβαιναν. ἐγὼ δ' ἐκ τῶν ἀπόρων εἰς τοὺς εὐπόρους μετήνεγκα τὰς τριεραρχίας · πάντ' οὖν τὰ δεόντ' ἐγίγνετο... ταῦτό τοίνυν ἦθος ἔχων ἔν τε τοῖς κατὰ τὴν πόλιν πολιτεύμασιν καὶ ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς φανήσομαι · οὔτε γὰρ ἐν τῇ πόλει τὰς παρὰ τῶν πλουσίων χάριτας μᾶλλον ἢ τὰ τῶν πολλῶν δίκαι' εἰλόμην, οὔτ' ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς τὰ Φιλίππου δῶρα καὶ τὴν ξενίαν ἠγάπησα ἀντὶ τῶν κοινῇ πᾶσι τοῖς Ἑλλήσι συμφερόντων. (*De corona*. 108-109).

... ὥς αἱ λητουργίαι νῦν μὲν εἰς πένητας ἀνθρώπους ἔρχονται. (XX. 18).

Ὁ τοίνυν πεποίηκεν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, περὶ τῆς δίκης, ἀκούσατε, καὶ θεωρεῖτ' ἐφ' ἐκάστου τὴν ὕβριν καὶ τὴν ὑπερηφανίαν αὐτοῦ. Τῆς γὰρ δίκης, ταύτης λέγω ἥς εἶλον αὐτόν, γίγνεται μοι διαιτητὴς Στράτων Φαλερεὺς, ἄνθρωπος πένης μὲν τις καὶ ἀπράγμων, ἄλλως δ' οὐ πονηρός, ἀλλὰ καὶ πάνυ χρηστός · ὅπερ τὸν ταλαίπωρον οὐκ ὀρθῶς οὐδὲ δικαίως, ἀλλὰ καὶ πάνυ αἰσχυρῶς ἀπολώλεκεν. οὗτος διαιτῶν ἡμῖν ὁ Στράτων, ἐπειδὴ ποθ' ἦκεν ἡ κυρία, πάντα δ' ἤδη διεξεληλύθει ταῦτα τὰς τῶν νόμων, ὑπομωσῆαι καὶ παραγραφαί, καὶ οὐδὲν ἔτ' ἦν ὑπόλοιπον, τὸ μὲν πρῶτον ἐπισχεῖν ἐδεῖτό μου τὴν δίκαιαν, ἔπειτ' εἰς τὴν ὑστεραίαν ἀναβαλέσθαι · τὸ τελευταῖον δ', ὥς οὔτ' ἐγὼ συνεχώρουν οὔθ' οὗτος ἀπήντα, τῆς δ' ὥρας ἐγίγνετ' ὄψέ, κατεδιήτησεν. ἤδη δ' ἐσπέρας οὔσης καὶ σκότους ἔρχεται Μειδίας οὐτοσί πρὸς τὸ τῶν ἀρχόντων οἶκημα, καὶ καταλαμβάνει τοὺς ἄρχοντας ἐξιόντας καὶ τὸν Στράτων' ἀπιόντ' ἤδη, τὴν ἔρημον δεδωκότα... (XXI. 83 ss.)

οἶμαι γὰρ ἔξιν καὶ ὑπὲρ τῶν ἀπόρων τὰ δίκαι' ἐπὶ τῷ συμφέροντι τῆς πόλεως εἰπεῖν πρὸς τοὺς εὐπόρους, καὶ ὑπὲρ τῶν κεκτημένων τὰς οὐσίας πρὸς τοὺς ἐπιδεεῖς. εἰ ἀνέλοιμεν ἐκ μέσου καὶ τὰς βλασφημίας αἷς ἐπὶ τῷ θεωρικῷ ποιοῦνται τινες οὐχὶ δικαίως, καὶ τὸν φόβον, ὥς οὐ στήσεται τοῦτ' ἄνευ μεγάλου τινὸς κακοῦ... ἐρῶ δ' ὑπὲρ τῶν ἐν χρεῖα δοκούντων εἶναι πρότερον. ἦν ποτ' οὐ πάλα παρ' ὑμῖν, ὅτ' οὐ προσήει τῇ πόλει τάλανθ' ὑπὲρ τριάκοντα καὶ ἑκατόν· καὶ οὐδεὶς ἐστὶ τῶν τριηραρχεῖν δυναμένων οὐδὲ τῶν εἰσφέρειν ὅστις οὐκ ἡξίου τὰ καθή-

κοντ' ἐφ' ἑαυτὸν ποιεῖν, ὅτι χρήματ' οὐ περιῆν, ἀλλὰ καὶ τριήρεις ἔπλεον καὶ χρήματ' ἐγίγνετο καὶ πάντ' ἐποιοῦμεν τὰ δέοντα. μετὰ ταῦθ' ἡ τύχη, καλῶς ποιοῦσα, πολλὰ πεποίηκε τὰ κοινά, καὶ τετρακόσι' ἀντὶ τῶν ἑκατὸν ταλάντων προσέρχεται, οὐδενὸς οὐδὲν ζημιουμένου τῶν τὰς οὐσίας ἔχόντων, ἀλλὰ καὶ προσλαμβάνοντος· ...τί οὖν μαθόντες τοῦτ' ὄνειδίζομεν ἀλλήλοις καὶ προφάσει χρώμεθα τοῦ μηδὲν ποιεῖν, πλὴν εἰ τῇ παρὰ τῆς τύχης βοηθείᾳ γεγονουῖα τοῖς ἀπόροις φθονοῦμεν;...δεῖ γάρ, οἶμαι, τοῖς γονεῦσι τὸν ὠρισμένον ἐξ ἀμφοτέρων ἔρανον, καὶ παρὰ τῆς φύσεως καὶ παρὰ τοῦ νόμου, δικαίως φέρειν καὶ ἔκονθ' ὑποτελεῖν. ὥσπερ τοίνυν ἑνὸς ἡμῶν ἐκάστου τίς ἐστι γονεὺς, οὕτω συμπάσης τῆς πόλεως κοινούς δεῖ τοὺς γονέας σύμπαντας ἡγεῖσθαι, καὶ προσήκειν τούτους ...ἄλλοθεν σκοπεῖν ὅπως μηδενὸς ὄντες ἐνδεεῖς περιορθήσονται. τοὺς μὲν τοίνυν εὐπόρους ταύτῃ χρωμένους τῇ γνώμῃ οὐ μόνον ἡγοῦμαι τὰ δίκαι' ἂν ποιεῖν, ἀλλὰ τὰ λυσιτελεῖν· τὸ γὰρ τῶν ἀναγκαίων τιν' ἀποστερεῖν κοινῇ κακόνους ἐστὶ ποιεῖν πολλοὺς ἀνθρώπους τοῖς πράγμασι· τοῖς δ' ἐν ἐνδείᾳ, δι' ὃ δυσχεραίνουσι τὸ πρᾶγμ' οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες καὶ κατηγοροῦσι δικαίως, τοῦτο' ἀφελεῖν ἂν συμβουλευσάμην. δίδειμι δέ, ὥσπερ ἄρτι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὑπὲρ τῶν εὐπόρων, οὐ κατοκνήσας εἰπεῖν τάληθῃ. ἐμοὶ γὰρ οὐδεὶς οὕτως ἄθλιος οὐδ' ὠμὸς εἶναι δοκεῖ τὴν γνώμην, οὐκ οὖν Ἀθηναίων γε, ὥστε λυπεῖσθαι ταῦτα λαμβάνοντας ὁρῶν τοὺς ἀπόρους καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς ὄντας... δεῖ γάρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δικαίως ἀλλήλοις τῆς πολιτείας κοινωνεῖν, τοὺς μὲν εὐπόρους εἰς μὲν τὸν βίον τὰ ἑαυτῶν ἀσφαλῶς ἔχειν νομίζοντες καὶ ὑπὲρ τούτων μὴ δεδοικότες, εἰς δὲ τοὺς κινδύνους κοινὰ ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τὰ ὄντα τῇ πατρίδι παρέχοντας, τοὺς δὲ λοιποὺς τὰ μὲν κοινὰ νομίζοντας καὶ μετέχοντας τὸ μέρος, τὰ δ' ἐκάστου ἴδια τοῦ κεκτημένου. (*Phil.* IV. 36-45).

Lisias

Ἦτι δὲ εἰ χρή τοῖς δεομένοις μάλιστα χαρίζεσθαι, προσήκει καὶ τοῖς ἄλλοις μὴ τοὺς βελτίστους ἀλλὰ τοὺς ἀπορωτάτους εὖ ποιεῖν... Καὶ μὴν δὴ καὶ ἐν ταῖς ἰδίαις δαπάναις οὐ τοὺς φίλους ἄξιον παρακαλεῖν, ἀλλὰ τοὺς προσαιτουῦντας καὶ δεομένους πλησμονῆς. (XXV. 16).

ἐμοὶ γὰρ ὁ μὲν πατήρ κατέλιπεν οὐδέν ... τέχνην δὲ κέκτημαι βραχεία δυναμένην ὠφελεῖν, ἣν αὐτὸς μὲν χαλεπῶς ἐργάζομαι...πρόσοδος οὐ ταύτης, ἣν ἂν ἀφέλῃσθέ με, κινδυνεύσαιμ' ἂν ὑπὸ τῇ δυσχερεστάτῃ γενέσθαι τύχῃ... καὶ γὰρ ἂν ἄτοπον εἴη, ὦ βουλή, εἰ ὅτε μὲν ἀπλῇ μοι ἦν συμφορά, τότε μὲν φαινοίμην λαμβάνων τὸ ἀργύριον τοῦτο, νῦν δ' ἐπειδὴ καὶ γῆρας καὶ νόσοι καὶ τὰ τούτοις ἐπόμενα κακὰ προσγίγνεται μοι, τότε ἀφαιρεθείην. δοκεῖ δέ μοι τῆς πενίας τῆς ἐμῆς τὸ μέγε-

θος ὁ κατήγορος ἂν ἐπιδείξαι σαφέστατα μόνος ἀνθρώπων. (XXIV. 6-9).

ἀλλὰ μετὰ τοῦ ὑμετέρου πλήθους ἔφυγον εἰς Χαλκίδα [τὴν ἐπ' Εὐρίπῳ], καὶ ἐξόν μοι μετ' ἐκείνων ἀδέως πολιτεύεσθαι, μεθ' ὑμῶν εἰλόμην κινδυνεύειν ἀπελθών (XXIV. 25).

καίτοι δεινόν, ὧ ἄνδρες δικασταί, ὑπὸ μὲν τῶν πολεμίων παῖδας ἡμᾶς ὄντας ἐλεῖσθαι, οἱ τῇ ὀλιγαρχίᾳ βοηθήσοντες ἦλθον, ὑπὸ δὲ ὑμῶν, ὧ ἄνδρες δικασταί, τοιούτους γεγεννημένους τῶν ὄντων ἀποστερεῖσθαι, ὧν οἱ πατέρες ὑπὲρ τῆς δημοκρατίας ἀπέθανον. (XVIII. 12)

νυνὶ δὲ πάντες ἂν ὁμολογήσαιτε ὁμόνοιαν <μὲν> μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι πόλει, στάσιν δὲ πάντων κακῶν αἰτίαν, διαφέρεσθαι δὲ πρὸς ἀλλήλους ἐκ τῶν τοιούτων μάλιστ', ἂν οἱ μὲν τῶν ἀλλοτρίων ἐπιθυμῶσιν, οἱ δ' ἐκ τῶν ὄντων ἐκπίπτωσι. (XVIII. 17)

πάντως δὲ τὴν μὲν πόλιν πένεσθαι, τὴν <δ'> ἀρχὴν δεῖσθαι χρημάτων. καὶ τοὺς ἀκούοντας οὐ χαλεπῶς ἔπειθον · ἀποκτινύναι μὲν γὰρ ἀνθρώπους περὶ οὐδενὸς ἡγοῦντο, λαμβάνειν δὲ χρήματα περὶ πολλοῦ ἐποιοῦντο. ἔδοξεν οὖν δέκα συλλαβεῖν, τούτων δὲ δύο πένητας, ἵνα αὐτοῖς ἢ πρὸς ἄλλους ἀπολογία, ὥς οὐ χρημάτων ἔνεκα ταῦτα πέπρακται, ἀλλὰ συμφέροντα τῇ πόλει γεγένηται (XII. 6 -7)

οὕτως οὐχ ὑπὸ τῶν πολεμίων μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τούτων πολιτῶν ὄντων ἐπεβουλευέσθε ὅπως μήτ' ἀγαθὸν μηδὲν ψηφίσησθε πολλῶν τε ἐνδεεῖς ἔσεσθε. (XII. 44, 2).

ὁ μὲν ἐν ἀγρῷ πένης ὧν ἐποίμαινεν, ὁ δὲ πατήρ ἐν τῷ ἄστει ἐπιδεύετο. καὶ ἐπειδὴ ἀνὴρ ἐγένετο, ὁ μὲν ἐγεώργει, ὁ δ' εἰς τὸ ἄστυ ἐσυκοφάντει. (XX. 11-12)

οἶμαι δὲ πάντας ὑμᾶς ἐπίστασθαι ὅτι τῶν ἐμῶν ἐγὼ πολὺ βελτίων ὑμῖν ἔσομαι ταμίας τῶν τὰ τῆς πόλεως ὑμῖν ταμιευόντων, ἐὰν δ' ἐμὲ πένητα ποιήσητε, καὶ ὑμᾶς αὐτοὺς ἀδικήσετε. (XXI. 14)

Isócrates

Θράσυλλος γὰρ ὁ πατήρ τοῦ καταλιπόντος τὴν διαθήκην παρὰ μὲν τῶν προγόνων οὐδεμίαν οὐσίαν παρέλαβεν, ξένος δὲ Πολεμαινέτῳ τῷ μάντει γενόμενος οὕτως οἰκείως διετέθη πρὸς αὐτὸν ὥστ' ἀποθνήσκων ἐκεῖνος τὰς τε βίβλους τὰς περὶ μαντικῆς αὐτῷ κατέλιπεν καὶ τῆς οὐσίας μέρος τι τῆς νῦν οὔσης ἔδωκεν. (*Eginético*, 5).

Λαβὼν δὲ Θράσυλλος ταύτας ἀφορμὰς ἐχρήτο τῇ τέχνῃ · πλάνης δὲ γενόμενος καὶ διαιτιθεὶς ἐν πολλαῖς πόλεσιν ἄλλαις τε γυναιξὶν συνεγένετο...καὶ δὴ καὶ τὴν ταύτης μητέρ' ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις ἔλαβεν. (6). Ἐπειδὴ δ' οὐσίαν τε πολλὴν ἐκτήσατο καὶ τὴν πατρίδ' ἐπόθεσεν... καταπλεύσας δ' εἰς Σίφνον ἔγημεν ἀδελφὴν τοῦ πατρὸς τοῦμοῦ, πλούτῳ μὲν αὐτὸς πρῶτος ὢν τῶν πολιτῶν, γένει δὲ καὶ ἄλλοις ἀξιωμασὶν εἰδὼς τὴν ἡμετέραν οἰκίαν προέχουσιν. (7) ...ὅτε δὲ Πασῖνος Πάρον κατέλαβεν, ἔτυχεν αὐτοῖς ὑπεκκείμενα τὰ πλείστα τῆς οὐσίας παρὰ τοῖς ξένοις τοῖς ἐμοῖς · ὥμεθα γὰρ μάλιστα ταύτην τὴν νῆσον ἀσφαλῶς ἔχειν. Ἀπορούντων δ' ἐκείνων καὶ νομιζόντων αὐτ' ἀπολωλέναι, πλεύσας ἐγὼ τῆς νυκτὸς ἐξεκόμισ' αὐτοῖς τὰ χρήματ', κινδυνεύσας περὶ τοῦ σώματος · (18) ἐφρουρεῖτο μὲν γὰρ ἡ χώρα, συγκατελιηφότες δ' ἦσαν τινες τῶν ἡμετέρων φυγάδων τὴν πόλιν, οἳ μίᾳς ἡμέρας ἀπέκτειναν αὐτόχειρες γενόμενοι τὸν πατέρα τὸν ἐμὸν καὶ τὸν θεῖον καὶ τὸν κηδεστὴν καὶ πρὸς τούτοις ἀνεψιοὺς τρεῖς (19)... Μετὰ δὲ ταῦτα φυγῆς ἡμῖν γενομένης ἐκ τῆς πόλεως μετὰ τοιοῦτου θορύβου καὶ δέους ὥστ' ἐνίους καὶ τῶν σφετέρων αὐτῶν ἀμελεῖν... εἰδὼς Σώπολιν μὲν ἀποδημοῦντα, αὐτὸν δ' ἐκείνον ἀρρώστως διακείμενον, συνεξεκόμισ' αὐτῷ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν ἀδελφὴν καὶ τὴν οὐσίαν ἅπασαν (20)...Ἐπειδὴ γὰρ ἤλθομεν εἰς Μῆλον, αἰσθόμενος ὅτι μέλλομεν αὐτοῦ καταμένειν, ἐδειτό μου συμπλεῖν εἰς Τροίζην (21)... Φοβουμένης τῆς μητρὸς ὅτι τὸ χωρίον ἐπυνθάνετο νοσῶδες εἶναι, καὶ τῶν ξένων συμβουλευόντων αὐτοῦ μένειν, ὅμως ἔδοξεν ἡμῖν ἐκείνῳ χαριστέον εἶναι. Καὶ μετὰ ταῦτα οὐκ ἔφθην εἰς Τροίζην' ἐλθόντες καὶ τοιαύταις νόσοις ἐλήφθημεν, ἐξ ὧν αὐτὸς μὲν παρὰ μικρὸν ἤλθον ἀποθανεῖν, ἀδελφὴν δὲ κόρην τετρακαίδεκέτιν γεγονουῖαν ἐντὸς τριάκονθ' ἡμερῶν κατέθαψα, τὴν δὲ μητέρ' οὐδὲ πένθ' ἡμέραις ἐκείνης ὕστερον (22)... νεωστὶ δ' ἐπειρώμεν φυγῆς καὶ τοῦ παρ' ἑτέροις μὲν μετοικεῖν, στέρεσθαι δὲ τῶν ἑαυτοῦ, τρὸς δὲ τούτοις ὁρῶν τὴν μητέρα τὴν ἑαυτοῦ καὶ τὴν ἀδελφὴν ἐκ μὲν τῆς πατρίδος ἐκπεπτωκυίας, ἐπὶ δὲ ξένης καὶ παρ' ἀλλοτρίοις τὸν βίον τελευτώσας...(23) Ἐπειδὴ τοίνυν εἰς Λυκίαν ἐκπλεύσας ἀπέθανεν (*Egínético*, 40)

Τὸ δὲ μέγιστον · τότε μὲν οὐδεὶς ἦν τῶν πολιτῶν ἐνδεὴς τῶν ἀναγκαίων, οὐδὲ προσαιτῶν τοὺς ἐντυγχανούντας τὴν πόλιν κατήσχυεν, νῦν δὲ πλείους εἰσὶν οἱ σπανίζοντες τῶν ἐχόντων · οἷς ἄξιον ἐστὶ πολλὴν συγγνώμην ἔχειν, εἰ μὴδὲν τῶν κοινῶν φροντίζουσιν, ἀλλὰ τοῦτο σκοποῦσιν ὁπόθεν τὴν αἰὲ παροῦσαν ἡμέραν διάξουσιν. (*Areopagítico*, 83).

Ἐγὼ δ' εἰ μὲν μηδεμία προσῆν ὕβρις τοῖς πεπραγμένοις, οὐκ ἂν ποτ' εἰσῆλθον εἰς ὑμᾶς · νῦν δ' οὐχ ὑπὲρ τῆς ἄλλης βλάβης τῆς ἐκ τῶν πληγῶν γενομένης ἀλλ' ὑπὲρ τῆς αἰκίας καὶ τῆς ἀτιμίας ἥκω παρ' αὐτοῦ δίκην ληψόμενος (5)... ὑπὲρ ὧν προσήκει τοῖς ἐλευθέροις μάλιστ' ὀργίζεσθαι καὶ μεγίστης τυγχάνειν τιμωρίας (6)... Ἐνθυμεῖσθε

δ' ὅτι τῶν μὲν περὶ τὰς οὐσίας κινδύνων οὐ μέτεστι τοῖς πένησιν, τῆς δ' εἰς τὰ σώματ' αἰκίας ὁμοίως ἅπαντες κοινονοῦμεν (15)... Ὡν ἕνεκα δεῖ περὶ πλείστου ποιεῖσθαι ταύτας τῶν δικῶν (16)... Καὶ μηδεὶς ὑμῶν, εἰς τοῦτ' ἀποβλέψας ὅτι πένης εἰμὶ καὶ τοῦ πλήθους εἷς, ἀξιούτω τῆς τιμῆματος ἀφαιρεῖν. Οὐ γὰρ δίκαιον ἐλάττους ποιεῖσθαι τὰς τιμωρίας ὑπὲρ τῶν ἀδόξων ἢ τῶν διωνομασμέμων, οὐδὲ χείρους ἡγεῖσθαι τοὺς πενομένους ἢ τοὺς πολλὰ κεκτημένους. Ὑμᾶς γὰρ ἂν αὐτοὺς ἀτιμάζοιτ' εἰ τοιαῦτα γινώσκοιτε περὶ τῶν πολιτῶν. (XX. 5, 6, 15, 16 γ 19)

Νικίας... δεδιὼς τὰ παρόντα πράγματα τὴν μὲν οἰκίαν ὑπέθηκε, τοὺς δ' οἰκέτας ἔξω τῆς γῆς ἐξέπεμψε... τρία δὲ τάλαντα τάργυριον Εὐθύνηφ φυλάττειν ἔδωκεν, αὐτὸς δ' εἰς ἀγρὸν ἐλθὼν διητάτο. Οὐ πολλῷ δὲ χρόνῳ ὕστερον βουλόμενος ἐκπλεῖν ἀπήτεσε τάργυριον. Εὐθύνης δὲ τὰ μὲν δύο τάλαντα ἀποδίδωσι, τοῦ δὲ τρίτου ἔξαρνος γίνεται. Ἄλλο μὲν οὖν οὐδὲν εἶχε Νικίας ἐν τῷ τότε χρόνῳ ποιῆσαι (XXI. 2 -3).

πάντων τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς ὄντες ἀλῆται καὶ πτωχοὶ καθέσταμεν (Isócrates *Plataico*. 46).

πλείους δὲ φεύγουσι νῦν ἐκ μιᾶς πόλεως ἢ πρότερον ἐξ ἀπάσης τῆς Πελοποννήσου. (VI. 68).

πολλῶν γὰρ κακῶν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ὑπαρχόντων αὐτοὶ πλείω τῶν ἀναγκαίων προσεξευρήκαμεν, πολέμους καὶ στάσεις ἡμῖν αὐτοῖς ἐμποιήσαντες, ὥστε τοὺς μὲν ἐν ταῖς αὐτῶν ἀνόμως ἀπόλλυσθαι, τοὺς δ' ἐπὶ ξένης μετὰ παίδων καὶ γυναικῶν ἀλᾶσθαι, πολλοὺς δι' ἐνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν ἐπικουρεῖν ἀναγκαζομένους ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν τοῖς φίλοις μαχομένους ἀποθνήσκειν. (*Panegírico*, 166-168).

Ἄλλ' ἐπειδὴ Κύρου τελευτήσαντος συνῆλθον ἅπαντες οἱ τὴν Ἀσίαν κατοικοῦντες... Λαβόντες γὰρ ἑξακισχιλίους τῶν Ἑλλήνων οὐκ ἀριστίνδην ἐπειλεγμένους, ἀλλ' οἳ διὰ φαυλότητ' ἐν ταῖς ἑαυτῶν [πόλεσιν] οὐχ οἰοί τε ἦσαν ζῆν. (*Panegírico*, 146)

Εἰς τοῦτο δὲ μωρίας ἐληλύθαμεν ὥστ' αὐτοὶ μὲν ἐνδεεῖς τῶν καθ' ἡμέραν ἐσμέν, ξενοτροφεῖν δ' ἐπικεχειρήκαμεν, καὶ τοὺς συμμάχους τοὺς ἡμετέρους αὐτῶν ἰδίᾳ λυμαινόμεθα καὶ δασμολογοῦμεν ἵνα τοῖς ἀπάντων ἀνθρώπων κοινοῖς ἐχθροῖς τὸν μισθὸν ἐκπορίζωμεν. (*Sobre la paz*, 46).

Οἱ μὲν γὰρ τὰς πενίας καὶ τὰς ἐνδείας ἀναγκάζονται διειξίεναι καὶ θρηνεῖν πρὸς σφᾶς αὐτούς, οἱ δὲ τὸ πλῆθος τῶν προσταγμάτων καὶ τῶν λειτουργιῶν καὶ τὰ κακὰ περὶ τὰς συμμορίας καὶ τὰς ἀντιδόσεις ·

ἃ τοιαύτας ἐμποιεῖ λύπας ὥστ' ἄλγων ζῆν τοὺς τὰς οὐσίας κεκτημένους ἢ τοὺς συνεχῶς πενομένους. (*Sobre la paz*, 128).

Θαυμάζω δ' εἰ μὴ δύνασθε συνιδεῖν ὅτι γένος οὐδέν ἐστι κακονούστερον τῷ πλήθει πονηρῶν ῥητόρων καὶ δημαγωγῶν · πρὸς γὰρ τοῖς ἄλλοις κακοῖς καὶ τῶν κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκάστην ἀναγκαίων οὗτοι μάλιστα βούλονται σπάνιζειν ἡμᾶς, ὁρῶντες τοὺς μὲν ἐκ τῶν ἰδίων δυναμένους τὰ σφέτερ' αὐτῶν διοικεῖν τῆς πόλεως ὄντας καὶ τῶν τὰ βέλτιστα λεγόντων τοὺς δ' ἀπὸ τῶν δικαστηρίων ζῶντας καὶ τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τῶν ἐντεῦθεν λημμάτων ὑφ' αὐτοῖς διὰ τὴν ἔνδειαν ἠναγκασμένους εἶναι καὶ πολλὴν χάριν ἔχοντας ταῖς εἰσαγγελίαις καὶ ταῖς γραφαῖς καὶ ταῖς ἄλλαις συκοφαντίαις δι' αὐτῶν γιγνομέναις. Ἐν οὖν ταῖς ἀπορίαις, ἐν αἷς δυναστεύουσιν, ἐν ταύταις ἥδιστ' ἂν ἴδοιεν ἅπαντας ὄντας τοὺς πολίτας. Τεκμήριον δὲ μέγιστον · οὐ γὰρ τοῦτο σκοποῦσιν, ἐξ οὗ τρόπου τοῖς δεομένοις βίον ἐκποριοῦσιν, ἀλλ' ὅπως τοὺς ἔχειν τι δοκοῦντας τοῖς ἀπόροις. (*Sobre la paz*, 129-131).

οἱ τε τὰς οὐσίας ἔχοντες οὐχ ὅπως ὑπερεώρων τοὺς καταδεέστερον πράττοντας, ἀλλ' ὑπολαμβάνοντες αἰσχύνῃν αὐτοῖς εἶναι τὴν τῶν πολιτῶν ἀπορίαν ἐπήμυνον ταῖς ἐνδείαις, τοῖς μὲν γεωργίας ἐπὶ μετρίαις μισθώσεσιν παραδιδόντες, τοὺς δὲ κατ' ἐμπορίαν ἐκπέμποντες, τοῖς δ' εἰς τὰς ἄλλας ἐργασίας ἀφορμὴν παρέχοντες. (*Areopagítico*, 32).

οὐδ' ἐν τοῖς τῶν ἄλλων ἀγῶσιν αὐτοῖς ἀδικεῖν ἐξουσίαν παρασκευάζοντας, ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιζομένους τοῖς ἀποστεροῦσιν αὐτῶν τῶν ἀδικουμένων καὶ νομίζοντας διὰ τοὺς ἄπιστα τὰ συμβόλαια ποιοῦντας μείζω βλάπτεσθαι τοὺς πένητας τῶν πολλὰ κεκτημένων · τοὺς μὲν γὰρ, ἦν παύσωνται προϊέμενοι, μικρῶν προσόδων ἀποστερήσεσθαι, τοὺς δ' ἦν ἀπορήσωσι τῶν ἐπαρκούντων, εἰς τὴν ἐσχάτην ἔνδειαν καταστήσεσθαι. (*Areopagítico*, 34).

Conclusiones

Primera: el léxico de los rétores no difiere del de sus contemporáneos, los filósofos o los historiadores. Encontramos, pues, los mismos vocablos para designar al pobre (πένης, ἄπορος, ἐνδεής), la pobreza / escasez (πενία, ἀπορία, ἐνδεία) y el hecho de ser pobre (πένομαι, ἀπορέω, δέομαι). Pero aparecen otros términos, algunos de los cuales, como hemos anotado más arriba, también son usuales entre los filósofos: δεόμενος, ἀσθενής, ταπεινός y σπανίζω. Para el trabajo a sueldo el verbo utilizado es, mayoritariamente, μισθόω, pero se usan, asimismo, el compuesto μισθοφορέω y ἐπικουρέω. Ἐριθος aparece en alguna ocasión.

Mendigar y mendigo siguen expresándose mediante verbos como προσ-αιτέω, ἀπαιτέω y con el sustantivo πτωχός.

Las guerras y los enfrentamientos civiles propiciaban la emigración, expresada a nivel léxico por términos como ἀλάομαι, ἀλήτης, φεύγω, φυγὰς, ἀποδημέω, περιέρχομαι y πλάνη.

Segunda: en lo referente al contenido de muchos de estos discursos, se constata que en este género literario pervive una serie de tópicos acerca de lo mudable de la fortuna y sobre la estimación ética que se tenía de la indigencia. Se continúa admitiendo que la pobreza y la vileza humana van juntas, pero también se insinúa la compasión hacia quienes han sufrido un descalabro y se encuentran en una situación apurada.

Tercera: la miseria no constituye el centro de la reflexión de los rétores griegos en el sentido de que se haya conservado alguna oración dedicada a la misma. No obstante, la realidad incuestionable de la menesterosidad se abre paso a través de estos escritos de diversas maneras, como hemos tenido ocasión de verificar.

Cuarta: los textos transmiten la implicación de los particulares en diversas acciones encaminadas a ayudar a sus semejantes, las reclamaciones ante abusos por parte de algunos individuos y las quejas frente al poder ejercido como tropelía.

Quinta: la delicada situación económica de la sociedad ateniense obliga a las mujeres a trabajar fuera de casa, y a muchos hombres les fuerza a enrolarse en los ejércitos como mercenarios, aún a costa de asumir tareas de las que hasta entonces habían estado exentos.

Sexta: el destierro, que continúa utilizándose como arma política, provoca con frecuencia la mendicidad y el éxodo masivo de muchas familias, hasta afectar a todas las capas de la población.

Séptima: la voracidad recaudadora del estado podía hundir en la miseria a los ciudadanos que tenían que pagar impuestos.

Octava: se sigue presuponiendo la actitud humilde y sumisa del pobre, y la arrogancia y altivez del que puede permitirse ejercerlas desde una posición de superioridad heredada y/o adquirida por medio de la riqueza. También aparecen la vejez y la incapacidad física como desencadenantes de la miseria.

VI. El Género dramático

La Tragedia

En la primera parte de este trabajo de investigación hemos hecho una referencia bastante extensa a cómo se enfocaron algunos casos de pobreza en la escena griega. Dimos cuenta del ejemplo de Electra tal y como se retrata a sí misma una vez marginada de su vida como princesa. Hemos analizado en la parte del *Testimonio Mitológico* a dos personajes trágicos marcados por una situación de extrema necesidad, (Télefo y Filoctetes); hemos recogido los versos en los que Orestes se refiere a la situación del expatriado; hemos aludido a la caída en la esclavitud al citar los casos de Casandra y Andrómaca tras la derrota de Troya. En estos últimos ejemplos, como señala P. Vidal-Naquet, se observa que los autores trágicos asocian la esclavitud a “una suerte de catástrofe individual que podía amenazar a cualquiera, griego o bárbaro”³²⁰. Nos limitaremos en este punto a añadir aquí algunas consideraciones formuladas por los dramaturgo sobre la indigencia.

Esquilo (*Agam.* 1273-1274) presenta a Casandra definiéndose como

perturbada, como insensata mendiga,
pordiosera miserable muerta de hambre

Sófocles considera que el dinero es la peor de las instituciones humanas (*Antígona* 295-297) y exhibe ante el público, en *Filoctetes*, la situación de desvalimiento y abandono en que la enfermedad puede sumir al hombre. La pobreza se equipara a una afección en un fragmento de la *Creúsa*, del mismo autor³²¹, donde se lee:

“Hay quienes celebran al hombre sin enfermedades, pero a mí me parece que nadie que sea pobre está libre de enfermedad, sino que una enfermedad constante sufre.”

Ampliaremos lo recogido acerca de la *Electra* euripídea con la inclusión de los versos que nos parecen pertinentes, como estos que pronuncia Orestes:

³²⁰ P. Vidal- Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, 1983, pp. 205-206.

³²¹ Estobeo IV. 31, 28 en Sófocles. *Fragmentos*, Gredos. Madrid, 1983.

“Pero la pobreza contiene enfermedad y enseña a los hombres lo malo a causa de la necesidad (375-376)”³²².

Mencionaremos, igualmente, alguna valoración positiva: en esta misma tragedia ensalza Eurípides la figura del marido labrador de la heroína, quien se presenta afirmando:

“ilustre soy por mi linaje, pero en riquezas pobre” (37-38),

y también:

“aunque pobre he nacido no por ello voy a ser innoble en mis modales” (362-363).

La propia Electra corrobora:

“Pobre es mi marido, pero noble y respetuoso conmigo” (253),

y el corifeo menciona que vuelve de sus faenas (340). Orestes sentencia:

“he visto miseria en la mente de un rico y buen juicio en el cuerpo de un pobre” (372)

y continúa alabando al campesino:

“Porque sólo los hombres como éste administran bien las ciudades y sus casas... pienso que los pobres ofrecen hospedaje con más entusiasmo que los ricos” (386-388 y 394-395).

El rústico pronuncia algo parecido a un refrán:

“para quedar saciado todo hombre, pobre o rico, idéntica cantidad necesita” (429-431).

Frente a las manifestaciones generalizadas en los otros géneros, es evidente que en esta actitud del dramaturgo hay un reflejo de la contraposición pobreza / riqueza de la sofística, que revela un cambio radical en las valoraciones otorgadas a una y otra y que serán puestas en relieve por la escuela cínica de manera muy especial.

³²² Eurípides. *Electra*. Trad. A. Martínez Díez, 2002.

La Comedia

La comedia aristofánica nos ofrece “un acervo de datos no despreciable para el conocimiento de la vida ateniense en el siglo IV”³²³, ya que sus obras plasman de manera bastante aproximada la existencia real de las distintas capas de la ciudadanía. En sí mismas no son un retrato fidedigno de la realidad ni se deben extraer de ellas conclusiones históricas³²⁴. Tampoco era intención de los comediógrafos el “reproducir la vida tal como es, sino...la de vengarnos de la vida, porque no es tal como quisiéramos que fuese, o la de abrir un portillo a la evasión”³²⁵. El que se hayan perdido casi todas las comedias con títulos de oficios impide una aproximación más certera al *modus vivendi* de muchos atenienses durante el s. IV a. C. En la producción de Aristófanes se pueden rastrear las condiciones de su propia biografía, ligada estrechamente a la de sus conciudadanos. Estos constituían una población socialmente homogénea, que hoy podríamos considerar de clase media baja, como hace Luis Gil al afirmar que “el verdadero protagonista de las piezas era la *polis* ateniense o, mejor dicho, el conjunto de los ciudadanos que podían reconocerse en tipos simbólicos como Diceópolis, Demo o Trigeo... la masa de espectadores acudía a las representaciones con ánimo de divertirse y de verse reflejada, colectiva e individualmente, en el espejo cóncavo de la trama y en los rasgos grotescamente exagerados de los protagonistas y de los personajes de repertorio”³²⁶.

Ehrenberg ³²⁷ explica la composición de esta clase media, extendida por la ciudad y el campo, como la integrada por artesanos y agricultores, propietarios de negocios y mercaderes. El núcleo fundamental de la población lo integraban el campesinado, los comerciantes y los artesanos. El pequeño labrador no estaba oprimido por grandes terratenientes, sino por la pobreza y por la creciente dificultad para vivir del cultivo de su trozo de tierra.

Todos ellos vertebraban una clase media que podía subir o bajar en su *status* económico, pero que mantenía un bienestar discreto. La tensión entre ricos y pobres, agudizada tras el 403, nunca destruyó la unidad del pueblo.

Menesterosos y acaudalados eran dos grupos de una misma sociedad y entre ellos no había rigidez de límites. Durante todo el s.V a. C. el número de mendigos y de pobres de solemnidad fue insignificante, pero aumentó más

³²³ Luis Gil, *Comedia ática y sociedad ateniense*, II, *Eclás*, 18 (1974), pp. 151-186.

³²⁴ Luis Gil, *Aristófanes*. Madrid, 1996.

³²⁵ Luis Gil, *Comedia ática y sociedad ateniense*, II, *Eclás*, 18 (1974), pp. 151-186.

³²⁶ Luis Gil, *Aristófanes*. Madrid, 1996, p. 109.

³²⁷ V. Ehrenberg, *L' Atene di Aristofane: studio sociologico della commedia attica antica*. (p. 357, pp. (455-456 y p.89).) Firenze, 1988.

tarde en proporción a la importancia siempre creciente del dinero y a la devaluación de la moneda. También se produjo un aumento demográfico, se desarrollaron la sociedad esclavista, el comercio y los trabajos manuales. Los artesanos “en su aplastante mayoría, pertenecían a la masa de los ciudadanos más indigentes, que carecían de propiedad territorial”³²⁸. El nivel general de vida era el de una discreta burguesía de clase media y ningún capitalismo turbó las tendencias moderadas. Según Glotz, en Atenas no era caro vivir y la ciudad todavía podía extraer de su imperio recursos suficientes para ayudar a los necesitados, elevando a los *thetes* en la jerarquía social hasta convertirlos en *zeugitas*, al tiempo que enviaba a miles de ciudadanos como clerucos, distribuía alimentos, subvenía los sueldos de los remeros y funcionarios, y pagaba convenientemente a los artesanos y obreros que empleaba en las obras públicas³²⁹. Propiedad y trabajo eran la base de la actividad económica. Ehrenberg afirma que entre la frugalidad del día a día, las aspiraciones agudas a la riqueza y una carencia absoluta de conciencia social se desarrollaba la existencia de los griegos. Entre la ciudad y en el campo, entre los diversos grupos y niveles de la sociedad, entre nobles y plebe, entre ricos y pobres había muchos nexos que mantenían la cohesión social, basada no en una masa urbana proletaria, sino en lo que el autor denomina “gente de las clases inferiores”. Finaliza destacando que la nobleza había perdido significado y dignidad; los campesinos se habían empobrecido; los habitantes de la ciudad, junto con los metecos y los esclavos, convirtieron la *polis* en un organismo económico muy fuerte, aunque no carente de debilidades.

Desde finales del s. V a. C. y durante la primera mitad del IV Atenas fue una sociedad en guerra, y la división militar del cuerpo de los ciudadanos en tres estamentos, con los hoplitas situados en el medio, supuso el agrupamiento social más importante. Pero a medida que avanzaba el s. IV las clases solonianas iban perdiendo importancia, debido a que el cuerpo ciudadano ya no respondía a la división que las originó. Gradualmente se fue imponiendo un nuevo criterio, según el cual se consideraba que las “clases superiores” eran las integradas por quienes estaban dispuestos a asumir las liturgias³³⁰. El s. IV a. C. supuso la reducción del estamento medio, el abandono del campo para emigrar a la ciudad, la extensión del pauperismo entre gran parte de la población. Esta se esforzaba en sus diferentes áreas laborales, veía que la miseria suponía el oprobio para muchas ciudades³³¹ y acaso se hacía eco de las ideas “comunistas” expresadas por la Praxágora aristofánica cuando dice:

“Diré que todos deben hacer comunidad de bienes de forma que todos tengan parte en ellos todos, y vivan de los mismos recursos y no que uno sea rico y el otro miserable; ni que uno tenga mucha tierra que

³²⁸ V. V. Struve, *Historia de la antigua Grecia*, Madrid, 1979, p. 320 ss.

³²⁹ G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1988, p.324-325.

³³⁰ Para ver más al respecto, M. H. Hansen, *The Athenian democracy in the age of Demosthenes*, Oxford, 1991, p. 115 ss.

³³¹ cf. Isócrates, *Areopagítico* 83, p. e.

labrar y el otro ni siquiera para que se le sepulte... establezco un solo régimen de vida común para todos y éste ha de ser igualitario...Lo primerísimo, antes de cualquier otra cosa, haré que la tierra sea común a todos y la plata y todas las demás pertenencias de cada cual. Luego, a base de estos fondos comunes, nosotras os nutriremos administrando, ahorrando y aplicando nuestro buen criterio...Nadie hará nada por pobreza, porque todos tendrán de todo, panes, salazones, galletas, mantos, vino, coronas, garbanzos..." ³³²
(Aristófanes, *Las Asambleístas*, 590-592, 594, 597-600, 605-606)

Struve resume la situación del Ática durante el s. IV afirmando que vivió una crisis social de extrema crueldad; de terrible devastación ocasionada por la guerra; de irreparable perjuicio material. Los más damnificados, continúa, fueron los agricultores, cuyos campos habían sido asolados repetidamente por las campañas de Arquídamo. Durante diez años, tras la toma de Decelia, las tierras fueron sistemáticamente arruinadas, y "la cantidad de indigentes era, al parecer, de no menos del sesenta por ciento de toda la población", lo que supuso un enfrentamiento social "de una agudeza y tensión inusitadas" ³³³.

A pesar de que Atenas arrastraba ya en el s. V a. C. una cierta inseguridad respecto a la fortaleza de la democracia, debido a su escasez de recursos y a lo que se había prolongado la guerra contra los espartanos ³³⁴, la democracia reveló durante el s. IV a. C. un cierto vigor y eficiencia, y las cosas marcharon relativamente bien gracias a una mezcla de equidad y de corrupción social. Pero a pesar de todo esto, las últimas comedias de Aristófanes anuncian la disociación entre burguesía y proletariado, que se fue verificando durante el s. IV. Para Ehrenberg, los miembros de cada clase vivían como tales elementos de clase y no como ciudadanos del Estado. Y esto lo explica como consecuencia de un proceso largo y gradual en el que la *polis* se había transformado de verdadera comunidad política en una sociedad de gente culta y agitada, que gozaba de una vida cómoda a costa de una plebe pobretona, ignara, que no se interesaba en la política ni en los problemas intelectuales. En cierto grado la burguesía era la continuadora de aquella clase media que había constituido el núcleo de la ciudadanía de los dos siglos precedentes. Sus herederos andaban orgullosos de las glorias pasadas y de la belleza presente de su ciudad y ostentaban un patriotismo campanudo. (*op. cit.* pp. 520-525).

A estas consideraciones vamos a unir las que hace Luis Gil al respecto: la *polis* y el *oikos* formaban parte "de un *continuum* de intereses e instituciones económicas comparables" ³³⁵. Mantiene, además, que la aristocracia representada en la comedia está a la defensiva y experimentando las hondas trans-

³³² *Las asambleístas*, trad. de A. López Eire. Barcelona 1977.

³³³ V. V. Struve, *op. cit.* p. 512-518.

³³⁴ Más al respecto en M. I. Finley, *Aspectos de la antigüedad*, Barcelona, 1975, p. 98.

³³⁵ *ibid.* pp.117.

formaciones que conducirán a la democracia radical en el siglo IV³³⁶. Recuerda que la comedia es el género literario donde más referencias hay al dinero, dado que en Atenas se vivía en una economía monetaria y que por primera vez aparece en el teatro el pueblo llano sufriendo el complejo de inferioridad “mixto de admiración y de envidia que provoca en el ignorante la inteligencia cultivada”.

A modo de conclusión y en el plano sociológico, podemos afirmar que desde la *Archaiá* y aún más en la *Mese* y la *Nea*, se evidencia una creciente separación de las clases sociales. Abundan en estas dos las referencias al dinero y al trabajo. A través de las mismas podemos seguir el proceso de empobrecimiento del campesinado, de manera particular, y, en general, de todos los habitantes del Ática. Una vez más, es menester entenderlo como uno de los resultados de la guerra del Peloponeso. Se mencionan asimismo en las comedias, con gran frecuencia, el hambre, la obsesión por la comida; hay quejas sobre lo caro del pescado. Se percibe el temor a caer en la indigencia. Ya en *Los Caballeros* observamos la oposición entre nobles y demagogos, así como la presencia de una clase media compuesta por la gente de la ciudad, cuya estructura interna viene definida por los grados de riqueza o pobreza de sus componentes. También ella ha sufrido los efectos devastadores de la contienda, que ha sido mucho más cruel con los agricultores que con los artesanos y los comerciantes. En *Los Acarnienses* se pone de manifiesto que Aristófanes vivía o tenía una propiedad en Egina, lo que revela su depauperación personal, la pérdida de su anterior *status* y, por tanto, que su situación socioeconómica era inferior a la que había disfrutado antes. Afirma Sommerstein³³⁷ que por ese tiempo el autor, que había escrito durante casi veinticinco años con el lenguaje de los ricos, empezó a hacerlo como un portavoz de los que andaban descalzos, porque la clase que admiraba había perdido los zapatos.

Para Aristófanes ser pobre significa la obligación de ganarse el sustento con el esfuerzo del propio trabajo, y nada tiene contra esto. En cambio, la menesterosidad absoluta, la del desposeído total, la del mendigo, no le inspira piedad sino desprecio (*Acarnienses*, 415, 429; *Ranas*, 842). “Los personajes “pobres” no pertenecen en realidad al número de los desheredados, sino al pequeño campesinado... Los estratos inferiores de la sociedad están representados por esclavos, parásitos, cocineros, heteras y lenones”³³⁸. El Aristófanes de la vejez comparte en este punto el parecer del Pericles tucidídeo, para quien la indigencia no era un oprobio, mientras que lo vergonzoso es “el no poner los medios suficientes para no salir de ella”³³⁹. En un tono sin duda burlesco hay que entender las afirmaciones del comediógrafo en el *Pluto*,

³³⁶ Luis Gil, *ibid.* pp.113-114 y 101.

³³⁷ “Aristophanis and the demon poverty”, CQ 1984 XXXVI: 314-333.

³³⁸ Luis Gil, “Comedia ática y sociedad ateniense, II”, *Eclás*, 18 (1974), 151-186. (p.180).

³³⁹ Luis Gil. *Aristófanes*, p. 113.

cuando *Penía* personificada sostiene que hace mejor al hombre en cuerpo y alma (557-559) e insiste en que todo lo bueno proviene de ella (468-470 y 593-594). En esta última comedia Aristófanes presenta en la persona de Crémilo al campesino que sufre una pauperización incrementada por la guerra. Los agricultores están ahora más abajo en la escala social que aquéllos de sus primeras obras.

El habitante de la ciudad, el *asteios*, y el campesino, el *agroikos*, se diferencian en su cultura, su lenguaje y su comportamiento social, lo que explica el complejo de inferioridad de éste último³⁴⁰. También es el labrador el más ansioso de paz y el más conservador. Las reflexiones de *Pluto* se basan en la existencia de una pobreza radical que ha abandonado toda esperanza de salir adelante mediante el trabajo y la frugalidad. “Todos sin duda sucumben al deseo de ganancia”³⁴¹, dice Blesidemo, evidenciando que el dinero era, cada vez más, el centro de la vida.

Sostiene Ehrenberg³⁴² que el desprecio por el trabajo procedía de la aristocracia y de la indolencia del pueblo, y que tal apreciación se mantuvo hasta que las clases medias no empezaron a tener preeminencia política. En la comedia el trabajo no es deshonoroso ni deseable, es simplemente una necesidad. Las clases inferiores, más que enriquecerse querían pasarlo bien y parecía que el deber del Estado era procurarles la diversión.

En la comedia no hay referencias a la caridad privada o a la limosna. Queda alguna mención de la intervención estatal para socorrer a los más desfavorecidos con ayuda médica (*Acarnienses* 1030) y aparece un facultativo, llamado Píttalo que pasa consulta a pobres y ricos, como médico público pagado por la *polis* (*Ach.* 1032, 1222 ss., *Avispas* 1432). En un artículo publicado por Luis Gil e Ignacio R. Alfageme³⁴³ se estudia a este personaje y se apunta que en *Ach.* 1032-132 Píttalo aparece como un *ἰατρὸς δημοσιεύων* que tiene ayudantes, y que en *Avispas* 1427-1432 Píttalo vuelve a ser mencionado. Aristófanes da a entender que se trata de un facultativo al que se llama en situaciones de urgencia, que atiende a todos sin distinción de clase social y que recibe a los pacientes en su establecimiento (un *ἰατρεῖον*). Parece que la asistencia médica comportaba la farmacológica. Pero que existiera un servicio médico público gratuito es cosa más dudosa. Recogen³⁴⁴ las referencias platónicas a que la *polis* abriese *ἰατρεῖα* (*Resp.* III. 405 a), a que se encargaran de las mismas estos *ἰατροὶ δημοσιεύοντες*, obligados a asistir gratuitamente los casos urgentes, y que percibirían por su trabajo una remuneración oficial (cf. el esolío a *Ach.* 1030).

³⁴⁰ *ibid.* p.111.

³⁴¹ Aristófanes. *Pluto* 363. BCG. Trad. Elsa G^a Novo. Madrid, 1989.

³⁴² V. Ehrenberg, *op.cit.* pp. 474-475.

³⁴³ “La figura del médico en la comedia ática”, *CFC* vol. III, 1972, pp. 36-91.

³⁴⁴ *ibid.* pp. 49-50.

También en el *Pluto* hay una alusión a estos médicos públicos (vv. 407-408). Blepsidemo y Crémilo buscan un galeno que no sea caro, dado que ellos son pobres, pero “como el μισθός asignado a esta clase de médicos es miserable, resulta que escasean en la ciudad”. Crémilo incluso afirma que este estipendio es nulo (*ibid.* p. 51).

Luis Gil e Ignacio R. Alfageme examinan asimismo el fragmento 4 de Fenícides³⁴⁵, que ofrece los lamentos de una hetera que convive con un médico pobre (πτωχός ἦν καὶ δῆμιος), quizá ya una figura típica y tópica de la comedia, y que resulta chocante en su pobreza, habida cuenta de su nutrida clientela. Pero es que el término δῆμιος tiene aquí “un valor ambiguo entre “público” y “verdugo”, y de reemplazar a un δημοσιεύων esperado por el auditorio, sería un estupendo ἀπροσδόκετον”. Se conectaría, así, la idea de la mísera retribución de los médicos con lo visto en el *Pluto* aristofánico (*ibid.* pp. 81-82).

La beneficencia, practicada internamente, no estuvo muy extendida: se atendía a los huérfanos de guerra y los inválidos obtenían una pequeña pensión.

Suele considerarse que el *Pluto* pone fin a la *Comedia Antigua* e inicia la *Media*. Los límites que deslindan las tres épocas de la comedia son fluidos, y, como señala Dover, tanto en *Las Asambleístas* como en el *Pluto* se observan tendencias que culminarán en la *Nea*³⁴⁶. En efecto, muchos de los fragmentos que conservamos de la *Mese* evidencian que se ha abandonado la fantasía para centrarse en la situación social y económica de la población y para aludir, de forma más o menos explícita, a las dificultades padecidas por el común de los mortales a la hora de abastecerse y llenar el cesto de la compra, para destacar la importancia del dinero o ponderar los problemas que entrañaba el fundar una familia. No faltan, por otra parte, las menciones variopintas a la riqueza: se la desea, pero se advierte de los disgustos que puede acarrear. También es en el marco de la *Comedia Media* donde se producen abundantes burlas acerca de los filósofos, de su *modus vivendi*, y quizá pudo tratarse, asimismo, más de una vez sobre determinadas concepciones filosóficas que propugnaban un régimen de vida frugal, sin duda propiciado en gran medida por las circunstancias.

Como hemos apuntado más arriba, muchos fragmentos recogen las dificultades de la ciudadanía para hacer la compra (dada la carestía de algunos productos como el pescado), así como del sufrimiento del necesitado ante los puestos del mercado atestados de productos que no podía adquirir³⁴⁷. Alexis (frs. 164-167 K. & A.) pone en escena a dos mujeres que se lamentan porque sus maridos son pobres (πένης / πτωχός) y no consiguen cenar a diario. La pobreza obliga a atravesar el mar (Alexis, fr. 214 K. & A.); a cometer cosas

³⁴⁵ III A 248 Edmonds.

³⁴⁶ K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*. Berkeley, 1972, pp. 223-224.

³⁴⁷ Alexis (frs. 76, 78 y 204 K. & A.), Érifo (fr. 3 K. & A.) y Timocles (fr. 11), p.e.

indignas, y es despreciable (Timocles, frs. 30 y 121 K. & A.); es notoria y humilde (Antífanos, fr. 165 K. & A.); puede disimularse en el campo y se exhibe en la ciudad (Anfis, fr. 17), iluminada por el invierno y oscurecida por la noche (Aristofonte, frs. 1 y 14 K. & A.). El pobre que se casa, ya sea con mujer acaudalada o indigente, se convierte en su esclavo (Anaxándrides, fr. 53 K. & A.). Nicóstrato³⁴⁸ atribuye un arma al menesteroso: la *parrhesia*. Antífanos³⁴⁹ afirma que la penuria es maestra del carácter. Dífilo³⁵⁰, parodiando a Eurípides, retoma el argumento homérico de que el vientre es lo más desdichado que hay. Este poeta, en una pirueta humorística, también afirma que nada existe más afortunado que el pobre, ya que éste no espera un cambio a peor (fr. 104 K. & A.). En la *Mese* se verbaliza un pesimismo generalizado que lleva a definir al hombre como “ser doliente” que se consuela mirando a quienes se le asemejan en sus desgracias, una criatura desdichada que sufre hasta el fin de sus días³⁵¹:

“Escucha, amigo, si en algo crees que razón llevo.
Es el hombre una criatura doliente por naturaleza,
y muchos sinsabores la vida en sí misma le trae.
Así, de sus angustias encuentra estos
consuelos; pues la mente, olvidando el propio
sufrimiento y seducida por el ajeno,
complacida se va al tiempo que instruida...
...el que es pobre
al darse cuenta de que Télefo acabó
más pobre que él, soporta ya con facilidad la pobreza...
Cuando uno comprende, pues, que todos los infortunios
mayores que los que él ha sufrido han pasado a otros,
de las propias desgracias menos se queja.”
Timocles, fr. 6 K. & A.

Si bien algún fragmento recomienda al pobre no envidiar al rico (Dionisio, fr. 8 K. & A.) y que, acaso como consuelo, se afirma que la riqueza es incierta y el dinero una apariencia³⁵², la obsesión por éste que sobrevuela el *Pluto* aristofánico aparece también en Timocles, que lo define como “sangre y alma para los mortales” (fr. 33 K. & A.). Filemón³⁵³ pasa revista a una serie de inconvenientes que asocia a la opulencia: abundantes desdichas, envidia, calumnias y odio, mucho trabajo, colección de objetos innecesarios para la vida, etc., de donde termina por concluir que prefiere la pobreza, tener lo justo y pasar una vida sin inquietud, sin dinero ni preocupaciones. Antífanos

³⁴⁸ Fr. 30 K. & A. (A. Meineke III, 289).

³⁴⁹ Fr. 322 K. & A. (A. Meineke V, 80).

³⁵⁰ Fr. 60 K. & A.

³⁵¹ Timocles, fr. 6 (K. & A.) y Filemón (fr. 178 K. & A.)

³⁵² Alexis (frs. 283 y 341 K. & A.) y Filemón (fr. 178)

³⁵³ Fr. 92 K. & A. (A. Meineke IV, 35).

también se une a esta corriente de pensamiento cuando afirma que mejor ser pobre y honrado, ser menesteroso en tierra que rico y navegar (frs. 258 y 290 K. & A.). La reflexión de Luis Gil ante estas actitudes de los autores cómicos es la de que se trata de confortar al pobre “repitiéndole que el dinero no da por sí solo la felicidad, que los ricos también padecen desgracias, que el trabajo es su única arma para subsistir y que el pretender salir de la pobreza a toda costa conduce al crimen”³⁵⁴. Al hilo de sus observaciones sobre la comedia, K. J. Dover concluye que lo mudable de la fortuna y la imposibilidad de predecirla impregnan el siglo IV griego en una medida mucho mayor que los premios a la virtud³⁵⁵.

Antes de centrarnos en el examen del *Pluto*, queremos hacer una referencia a la sensibilidad con que Menandro se aproximó a la realidad de la indigencia, basándonos en el análisis que Luis Gil hizo en un artículo sobre este tema³⁵⁶. En él pasa revista a una serie de fragmentos que ilustran al respecto y observa que el comediógrafo “no contempla la pobreza con el ánimo trivial de los declamadores de ocasión que hicieron elogio de las virtudes por ella infundidas y vituperio de los vicios originados por la abundancia de bienes materiales. Tampoco la enfoca, con la lente cínica o estoica, como un *adiaphoron*, como algo indiferente a la naturaleza humana”³⁵⁷. Menandro, así, se nos aparece como un hombre preocupado por la situación de sus conciudadanos agobiados por la necesidad. Esta acarrea efectos morales e innúmeros problemas reales a sus víctimas –muy por encima de las cuitas amorosas y otros males imaginarios-. La pobreza es ostensible y su evidencia supone un motivo de vergüenza, sitúa al menesteroso en una posición de desvalimiento que le arrastra a la timidez y susceptibilidad, al desprecio de los otros, a ser objeto de sospecha. Los fragmentos de Menandro repasados por Luis Gil evidencian asimismo el clasismo imperante y revelan “hasta qué punto era utópica la igualdad de derechos políticos en la Atenas de Menandro y le quita toda la razón a quienes como Aristóteles pusieron en el adueñamiento del poder por parte del proletariado urbano la causa de la decadencia de la democracia ateniense” (*ibid.* p. 170). El estudio de esos fragmentos menandros permite a Gil adentrarse más en el pensamiento del autor, hasta ver cuál fue su toma de posición frente a la indigencia: el pobre no debe avergonzarse de su situación, ni ceder a la debilidad o al pesimismo, debe “conscienciarse” de la necesidad de trabajar, de ejercer una *techné*, porque si se empeña en ello logrará enriquecerse. Así, continúa Gil, enlaza el pensamiento del cómico con la mentalidad de Hesíodo, al reivindicar la dignidad del trabajo, del esfuerzo honrado. Para Menandro, pobreza y riqueza “no son magnitudes absolutas sino relativas, no corresponden a las forzosidades de la naturaleza, sino a las veleidades de la fortuna... Riqueza y pobreza, por lo demás, no son estados

³⁵⁴ Luis Gil, *Comedia ática y sociedad ateniense*, II, *Eclás*, 18 (1974), 151-186.

³⁵⁵ K. J. Dover, *Aristophanic comedy*. Berkeley, 1972.

³⁵⁶ L. Gil, “Menandro y la ética social”, *Homenaje a Aranguren*, Madrid, 1972, pp.169-176.

³⁵⁷ *ibid.* p. 170.

perennes, sino vaivenes alternativos de la fortuna, que afectan al hombre en cualquier momento imprevisto...por eso, a la víctima de la mala suerte se le debe, en primer lugar, respeto, y, en segundo lugar, solidaridad” (*ibid.* p. 172).

Menandro llega al convencimiento de que la naturaleza humana es una y que esta unidad hermana a todos los hombres, incluyendo a los esclavos. Por encima de los prejuicios aristocráticos afirma que el honrado es el bien nacido y el bastardo es el malvado, dejando de lado cualquier consideración, no sólo de familia, sino también de raza (*ibid.* p. 173).

Concluye Gil recordando que el ideal de la *humanitas* propugnado por Menandro (*homo sum: humani nil a me alienum puto!*) tiene muchas coincidencias con determinadas escuelas de su época y que “ciertos precedentes (sófista y tragedia eurípidea) son notorios. Pero, asimismo, lo son las divergencias” (*ibid.* p. 174). Y es que Menandro “propugna el asumir por igual en la vida alegrías y penas, proclama la interdependencia de los hombres y la obligación de sentir como algo propio cuanto afecta al semejante, haciendo hincapié en la solidaridad del individuo con el individuo y, por ende, de las clases sociales entre sí.” (*ibid.* p. 174).

Añadiremos, para terminar, una muestra de las sentencias de Menandro acerca de la pobreza y la riqueza, en la que no siempre hay una coherencia total de pensamiento.

Acerca de la pobreza:

“Más vale ser pobre pero honrado que rico mediante malas artes”
(421)

“No hay en la vida nada más grave que la pobreza” (590)

“Soportar la pobreza no está al alcance de cualquier hombre, sino del sabio”(633)

“Si eres pobre no pienses ni sientas como los ricos”(636)

“Es difícil soportar la pobreza y la vejez” (656)

“No hay carga más pesada que la pobreza” (660)

“Es terrible ser pobre, pero es peor vivir en la abundancia con maldad
(Ap. XII 9)

“En la necesidad es mejor un amigo que el dinero” (214)

“Si se presenta la ocasión, incluso un pobre tiene gran poder” (394)

“Es preferible ser pobre en tierra que navegar y ser rico” (Ap. I 15)

Sobre cómo se llega a ella:

“La indolencia no alimenta a quienes son pobres y perezosos” (640)

“La indolencia arruina cualquier vida” (695)

“Si eres rico e indolente, serás pobre” (698)

“Los préstamos hacen esclavos a los hombres libres” (759)

“No tengas prisa por ser rico, para no hacerte rápidamente pobre”
(487)

Sobre sus consecuencias:

“El hambre o la falta de dinero acaban con el amor” (228)
“Para los hombres el hambre es el mayor dolor” 446)
“La pobreza deshonra incluso al noble” (645)
“Si ven que uno es pobre, los amigos lo humillan” (687)
“Pues las palabras de los pobres son vanas” (752)
“Es mejor no vivir antes que vivir miserablemente” (41)

Sobre la riqueza:

“El arma más importante entre los hombres es el dinero” (612)
“A los hombres el dinero les encuentra amigos” (733)
“El hombre justo nunca tiene riqueza” (62), pero también podemos leer:
“Pues al hombre bueno la divinidad también le concede bienes” (212).
“Si tenemos dinero tendremos amigos” (237).
“La manera de ser se aprecia cuando se tiene dinero” (267).
“Un bribón con dinero es un mal insoportable” (492).

Sobre cómo adquirirla:

“Haz el bien a tus amigos en las desgracias” (219).
“Procura adquirir tu sustento con medios lícitos” (281).
“Huye del carácter malvado y de la ganancia sórdida” (288).
“Ya seas rico o pobre, sé equitativo en tu modo de obrar” (359).
“Nunca quieras conseguir una ganancia vil” (405).

Sobre cómo gestionarla:

“Da a los pobres para que la divinidad te dé a ti.” (198).
“No desprecies tú a nadie por su pobreza” (209).
“No traiciones a un anciano suplicante ni a un pobre” (376).
“Aborrezco al pobre que hace regalos a un rico” (475).
“Acuérdate, si eres rico, de ayudar a los pobres” (478).
“No deprecies al pobre aunque seas afortunado” (499).
“Al ver extranjeros pobres, no pases corriendo” (542).³⁵⁸

³⁵⁸ Menandro. *Sentencias*. BCG. Trad. R. M^a Mariño y F. G^a Romero, 1999.

Tras esta somera aproximación a la visión que aportó la comedia griega acerca de la pobreza, vamos a analizar el *Pluto* por ser la obra teatral conservada que refleja mejor ciertas condiciones de vida de la sociedad ateniense desde el prisma de un buen conocedor de la misma. Por ser sobradamente conocido el argumento de la comedia abordaremos el examen de la misma a partir de los personajes, de lo que dicen y de los términos que emplean para expresarlo.

Crémilo representa al campesino empobrecido y asustado ante lo incierto del porvenir. Lo primero que dice de sí mismo es que es pobre y honrado (28-29), un desgraciado (ταλαιπώρον, verso 33), mientras que otros (políticos sacrílegos, sicofantas y malvados) son ricos (30-31). Más adelante añadirá a esta descripción de su carácter su condición de comedido y ahorrador (245 y 247-248) y explicará que como padre de un solo hijo (249-250) le preocupa extraordinariamente que éste deba convertirse en un sinvergüenza, canalla y delincuente para afrontar la vida con ciertas posibilidades de triunfar (35-38). Demuestra sentido del humor cuando afirma que el hambre proporciona cintura de avispa (562) y está convencido de que todo lo bueno proviene de la riqueza y a ella se subordina (144-146). Crémilo observa los vicios y virtudes de la ciudad: por dinero existe la prostitución (149-152), pero también por dinero se descubrieron los oficios (160-161), se recluta la tripulación de las trirremes (172) y se consiguen logros políticos como la alianza con los egipcios (178). Más adelante se hace una pregunta retórica sobre si es mejor ser rico o pobre (594-597) y se responde que prefiere ser rico (611). Pluto es el mejor de los dioses (230). La riqueza es la cosa más cobarde (203) pero le es más querida que su propio vástago (250-251), ya que la vida del pobre consiste en ahorrar y trabajar como un burro para no dejar ni siquiera algo para que le entierren (556-557). Lamenta la abundancia de amigos cuando le van bien las cosas (782-783). Habiendo sufrido en sus carnes el horror de una guerra, en seguida manifiesta que éstas se ganan con dinero (184-185), elemento del que nadie se ha saciado nunca (188 y 193), porque cuanto más se tiene, más se desea (194-197). Menciona a los hombres de bien, que no tenían ni pan, como los que le ayudarán a que Pluto recupere la vista (218-219) y esos son los labradores que pasan fatigas (223-224). Le parece de justicia que los hombres honrados sean ricos (489-490) y no le pasa desapercibido (o acaso cita versos que debían formar parte del acervo cultural de muchos atenienses) que muchos malvados son ricos y muchos hombres muy buenos son pobres (502-504). Acusa a la pobreza de proporcionar ampollas, niños hambrientos, piojos, mosquitos, pulgas, hambre, harapos, un jergón con chinches para dormir, una piedra como almohada y hierbas para comer (535-547), porque la indigencia fuerza a ingerir cualquier cosa (1005). Cree asimismo que pobreza y mendicidad serán hermanas (549). Muestra talante conciliador entre la vieja y su joven amigo (1071-1072), consigue que ambos entren juntos a la casa (1095-1096) y le promete la visita vespertina del mu-

chacho (1201). Es el encargado de consagrar a Pluto como guardián permanente de la cámara del tesoro de la diosa (1191-1195).

Carión tiene un punto de vista negativo sobre la humanidad: cree que no hay que practicar nada decente entre los hombres de hoy (50). El poder de Zeus se basa en el dinero (131); por muy poco dinero ha caído él en la esclavitud (147-148); por dinero se prostituyen los jóvenes (153-154); de dinero presume el Gran Rey (170); gracias al dinero hay asambleas (171); el dinero alimenta a los mercenarios (173); la política se hace por dinero (181). Viste un sayo agujereado (714-715). Refiere la actitud de los justos que son pobres y el de los que se han enriquecido injustamente con Pluto (749-759). Describe el aspecto de éste (265-267 y 270), el procedimiento seguido para su curación (727-734 y 735-738) y relata el comportamiento del sacerdote del santuario de Asclepio cuando éste se lleva las ofrendas de los enfermos robándolas de los altares (676-681). Esto le anima a quitarle la olla de gachas a una anciana para satisfacer su apetito (682-683), a pesar de la oposición de ésta (685-695). Una vez enriquecido muestra su júbilo (802, 805) y pasa a enumerar los alimentos, la vajilla y ciertos refinamientos (805-818). Es el que se enfrenta al sicofanta, de quien dice que tiene un hambre canina (872-873) y al que hace desnudarse y descalzarse (926, 927-928). Luego lo acusa de vivir de lo ajeno (931) y termina por pedirle al joven el sayo y las sandalias viejas para vestirlo (935-936, 942-943). Se muestra remiso a dar algo de comer a Hermes (1138) y le recuerda que le debe parte de lo que robaba (1141-1142). No lo admite como dios de los goznes ni de los comerciantes porque los hombres ya son ricos (1155-1156) y ahora necesitan costumbres decentes (1157-1158), pero finalmente lo acepta como juez de los certámenes (1164-1167).

Salta a la vista que Pluto es ciego (13, etc.) y él explica que lo es por envidia de Zeus hacia la gente honrada (37-42) y que los ricos descuellan por su sinvergonzonería (107-110). Es evidente que tiene mal aspecto (80), que es viejo, sucio y jorobado, que va hecho un asco, que está lleno de arrugas, que es calvo y desdentado y que acumula las calamidades propias de la senilidad (265-267 y 270). Le cuesta confesar su identidad (78-79), a causa de la cual ha sufrido a manos de los hombres, que lo encierran bajo tierra o lo arrojan en cueros de sus casas (234-244). Las reflexiones que hace cuando recobra la vista revelan que se avergüenza de las desgracias que le han pasado, que rechazaba a los buenos y que se entregaba a los malos (774-778). Está dispuesto a remediarlo y a demostrar que lo hacía sin querer (779-781).

El coro está integrado por esos hombres de bien que menciona Crémilo, esos campesinos que no tenían pan y que le ayudarán a que Pluto recupere la vista (218-219). Son campesinos que pasan fatigas (223-225) y que llevan una vida esforzada (281). Todos quieren ser ricos (286), muestran su alegría ante la posibilidad de lograrlo (288) y recuerdan el salario de un trióbolo que cobraban por asistir a la asamblea (329-331).

El papel de Blepsidemo se reduce a unas breves intervenciones que evidencian lo pedestre del personaje. Manifiesta que el enriquecerse de golpe y tener miedo es cosa propia de un malvado (353-355); sostiene que nadie es bueno y que todos sucumben al ansia de ganancias (362-363). Más tarde explica lo que desea: ser rico, disfrutar de la buena comida con sus hijos y su esposa, bañarse, tirarse pedos sobre la Pobreza y sobre los artesanos (613-618).

La intervención de la Pobreza supone la llegada de un personaje siniestro y cargado de razones lógicas con las que amargar la fiesta a los protagonistas. Su aspecto es terrible: pálida (420), semejante a las Erinias (422), con mirada demente y trágica (424), con malos modales y gritona (426-427, 428, 435-436), un bicho pernicioso (442-443). Empieza insultando y amenazando a Crémilo y a Blepsidemo (415-416, 418 y 433-434) y se presenta como origen de todos los bienes (468-470). Su tesis es que si Pluto recupera la vista y reparte beneficios, nadie trabajará (510-516), nadie querrá vender esclavos (520-521) y cada uno tendrá que arar sus campos (525). El desastre alcanzará a toda la población, porque no habrá camas (527), ni perfumes ni adornos (530). ¿Quién querrá ser rico si carece de todo esto? (531). Ella es un poder coactivo que obliga a que la gente se gane la vida trabajando (533-534); a las objeciones de Crémilo (535-547) responde que él ha descrito la vida de los mendigos y que la vida del pobre es otra cosa (552-554). Ella cría hombres mejores que Pluto, tanto a nivel físico (556-557) como moral (563-564, 567-570); mejora a los humanos (576); afirma que Zeus es pobre (582) y que ser rico, tacaño y codicioso es peor que la pobreza (591). Termina insistiendo en que todos los bienes provienen de ella (593-594).

El Hombre Justo sería un verdadero χρηστός, ya que heredó una fortuna de su padre y se dedicó a socorrer a sus amigos necesitados (830-831) hasta que se quedó sin dinero (832). Cuando precisó la ayuda de quienes protegió, estos volvieron la cabeza hacia otro lado (836-837). Su presencia en escena obedece a que viene a ofrendar el sayo agujereado (832) y las zapatillas (847) con los que pasó frío durante treinta años (845).

El Sicofanta, que se autocalifica de forma hiperbólica y reiterada como desdichado (850-853, 880), lamenta su situación ruinoso (856-859); se considera decente y buen ciudadano (900) y manifiesta su deseo de que Pluto vuelva a ser ciego (850-853 y 856-859). A las preguntas del Hombre Justo responde que no es labrador (903), ni comerciante (904) ni artesano (905), pero se proclama “vigilante de todos los asuntos públicos y privados”³⁵⁹ (907-908), benefactor de la ciudad (911-912) porque ayuda a las leyes establecidas e impide que escape quien las viole (914-915), como acusador (918). La vida

³⁵⁹ Traducción de Elsa G^a Novo, *Aristófanes. Las Nubes. Lisístrata. Dinero*. Madrid, 1989.

ociosa le parece cosa de borregos (922). Tras tal sarta de provocaciones, queda desnudo y descalzo por obra del Hombre Justo y de Carión (930) y se va (944) profiriendo amenazas contra Pluto (945-950).

La Vieja entra en escena lamentándose de lo mal que le van sus asuntos desde que Pluto ve (967-969). Se considera desdichada (973) y narra sus cuitas: tenía un amigo pobre, guapo y bueno (975- 979) que la complacía y al que ayudaba (981-985). El chico pedía para su familia y para llevarla en su recuerdo (989-991), pero ahora rechaza las citas y las golosinas que le prepara, y sus sentimientos son otros (993-998 y 999-1002). El joven la visitaba (1006) y piropeaba (1008-1009, 1018, 1020, 1022), la confortaba (1010-1011) e incluso era celoso (1012-1016). El cambio de actitud del mozo la predispone contra Pluto por no ayudar a los ofendidos (1025-1026). Ella quiere reciprocidad por los favores otorgados (1028-1030) y se declara derretida y enflaquecida (1036).

El Sacerdote se queja: desde que Pluto ve, está muerto de hambre (1173-1174) porque nadie hace sacrificios (1177) ya que todos son ricos (1178-1182). Está dispuesto a mandar a Zeus a paseo y a quedarse con las ofrendas (1186-1187).

El Joven interviene para insultar a la Vieja con improperios típicos y tópicos de la comedia: canosa, desdentada (1057), sucia (1062) y promiscua (1082-1083).

Hermes abunda en lo dicho por el Sacerdote: desde que Pluto recuperó la visión, los dioses se han quedado sin sacrificios (1112- 1116). En su caso particular, además, se ha visto privado de los regalos que le hacían las tenderas y, en consecuencia, está hambriento (1120-1123). Enumera los bocados exquisitos que comía (1126, 1128, 1130) y lo que bebía (1132) y suplica a Carión algo de comer (1136-1138), instándole a que lo ayude en memoria de cuando favorecía que sisase a su amo (1139-1140). También le pide que lo admitan a vivir con los hombres (1147), pues ve que las cosas les van mejor (1149). Se ofrece sucesivamente como “dios del gozne” (1153), de los comerciantes (1155), como dios engañoso (1157), “guía” (1159) y como organizador de certámenes (1161). Con esta advocación cree ser favorable a Pluto (1161-1163) y como juez de certámenes es admitido por Carión (1164-1167).

No diremos nada nuevo si afirmamos que el *Pluto* tiene como argumento dominante la economía y que se desarrolla en el ámbito urbano. En el momento de su representación (el año 388 a. C.) los ideales patrióticos se habían esfumado en gran medida y el común de los mortales vivía una época de individualismo feroz, de desinterés por las ideas filosóficas o políticas. Lo que contaba era la riqueza. De ella provenía la felicidad. Los individuos que

aparecen en esta comedia eran reales y conocidos, en tanto que tipos, por los espectadores. La pieza evoca el honor y la dignidad de la población campesina, confrontada a sujetos indignos como el Sicofanta y la Vieja Lujuriosa, típicos del ámbito urbano. De la tipología de los personajes podemos extraer la trama secundaria, que apunta a la ética: un hombre se hará rico si carece de integridad y será pobre si es decente. Si se vislumbra la mala situación del campesinado, asoman dos subtemas: por una parte y en un plano general, la degradación de la vida política (cuando se alude al salario de los ciudadanos por asistir a la asamblea), y por otra, la miseria moral que se encarna en la figura del sicofanta (en un plano individual).

Como no podía ser menos en una comedia, la acción termina felizmente con el triunfo de los buenos y la desaparición de la escena de los malos. La utopía se instala en la mente del espectador que ha presenciado una lucha comedida y a ratos cortés entre los distintos personajes que encarnan a unos y otros. Aún enriquecido, es probable que Crémilo siga educando a su hijo como lo hacía; el sicofanta seguirá siendo un sujeto aborrecible para todos; el ciudadano justo vivirá mejor y el joven se liberará de la dependencia de la vieja, único personaje ridículo en el cortejo final.

Pero el trasfondo de alegría con el que culmina la obra no puede ocultar del todo –posiblemente tampoco lo intenta– la profunda desazón que exhala la realidad expuesta en la obra: un campesinado empobrecido que contempla con temor el futuro de sus hijos; una población urbana plagada de vicios y delitos, simbolizados por la Vieja Lujuriosa, el Joven Venal, el Sicofanta, los sacerdotes y el esclavo que “sisa” a su amo con la complicidad de un dios; unas divinidades privadas de sus sacrificios que nada hacen por los hombres y que, en cuanto se presenta la ocasión, están dispuestas a “desertar” y a unirse al festín; una economía proletarizada en la que no apunta un ideal de unión para hacer frente a las dificultades, sino más bien el despiadado individualismo del “sálvese quien pueda”; unas aspiraciones personales que se dirigen a lograr ese dinero del que se carece por la vía fácil de la subvención graciosa, y que anhelan cosas tan elementales como comer bien con la familia o darse un baño; unos comportamientos movidos por el hambre, que lleva a la ciudadanía y a los sacerdotes a despojar a los dioses de sus ofrendas para devorarlas sin más contemplaciones ni vestigios de piedad; la convicción de que la vida del pobre se reduce a trabajar y hacer economías, si se puede; y un par de figuras que encarnan lo más temido y lo más odiado –la Pobreza– y lo más deseado y querido –el Dinero–.

Dado que la existencia humana no da más de sí en las circunstancias subsiguientes a la guerra del Peloponeso, los hombres fían su porvenir a la presencia y el auxilio de algún ser superior, providencial, que los saque de la miseria, y se explican ésta como algo caprichoso que este ente distribuye a ciegas. Esa ceguera, a su vez, justifica la injusticia de la adjudicación. En el fondo parece un regreso a la idea hesiodea del reparto divino y arbitrario de las cosas, de que todo es θεόσδοτος. Si lo dejamos en esto habría que concluir que la vieja religiosidad seguía muy presente en pleno s. IV, a pesar de los

pesares. Esta línea de argumentación nos lleva a aceptar, en consecuencia y como opina Dover, que se mantiene viva una inclinación del pensamiento griego según la cual se tendía a asociar riqueza y pobreza más con la suerte que con los negocios o la empresa ³⁶⁰.

Como dice Ehrenberg³⁶¹, la fábula de *Pluto* está basada en la existencia de una indigencia extrema, tan absoluta que se ha hecho odiosa para el pobre hombre que rechaza escuchar los argumentos de la Pobreza, aunque sean justos. Estos sufridos campesinos áticos ya han perdido la esperanza de liberarse de ella con trabajo y parsimonia. Sólo la buena fortuna puede socorrerlos. Estamos en el triste y fabuloso país de la pobreza. Ahí el burgués se declara a favor del dinero, la propiedad, la riqueza. Los ciudadanos honrados tienen aspiraciones moderadas y los términos con que imaginan su riqueza se circunscriben a unos límites más bien modestos.

Por si el optimismo y la esperanza en una justicia distributiva y generosa con los humildes se extiende, aparece la Pobreza para dar un toque de atención sobre la índole de la sociedad humana y sus necesidades. La *Penía* vive con ellos desde hace mucho tiempo y no se va para siempre, convencida de que la llamarán algún día. Se limita a hacer *mutis* tras explicar sus razones, que en algún caso no pueden ser contradichas por sus oponentes, como cuando afirma:

“Mira pues a los políticos en las ciudades, como cuando son pobres, son justos para el pueblo y la ciudad, pero cuando se enriquecen de los fondos públicos, en seguida se os han convertido en injustos: conspiran contra la democracia y se enfrentan al pueblo” (567-570) ³⁶².

Contextos trágicos

Esquilo

κακουμένη δέ, φοιτὰς ὡς ἀγύρτρια,
πτωχὸς τάλαινα λιμοθνῆς ἥνεσχόμην
(*Agam.* 1273-1274)

³⁶⁰ K. J. Dover, *Aristophanic Comedy* Berkeley. 1972. (p. 208).

³⁶¹ *op. cit.* pp. 98-99.

³⁶² *Las Nubes. Las Ranas. Pluto*. Ed. y trad. de F. R. Adrados y H. Somolinos. Madrid, 2001.

Sófocles

οὐδὲν γὰρ ἀνθρώποισιν οἶον ἄργυρος
κακὸν νόμισμ' ἔβλαπτε. τοῦτο καὶ πόλεις
πορθεῖ, τόδ' ἄνδρας ἐξανίστησιν δόμων
(*Antígona* 295-297)

...εἰσὶ δ' οἵτινες
αἰνοῦσιν ἄνοσον ἄνδρ' · ἐμοὶ δ' οὐδεὶς δοκεῖ
εἶναι πένης ὢν ἄνοσος, ἀλλ' ἀεὶ νοσεῖν
τί δ', ὦ γεραῖέ
(*Estob. IV. 31, 28. Sófocles. Fragmentos, Gredos. Madrid, 1983. Creúsa*)

Eurípides

ἢ τοῖς ἔχουσιν μηδέν ; ἀλλ' ἔχει νόσον
πενία, διδάσκει δ' ἄνδρα τῇ χρεῖα κακόν.
(*Electra* 375-376).

λαμπροὶ γὰρ εἰς γένος γε, χρημάτων δὲ δὴ
πένητες, ἔνθεν ἠύγενεῖ' ἀπόλλυται ·
(*Electra* 37-38).

... καὶ γὰρ εἰ πένης ἔφυν,
οὔτοι τό γ' ἦθος δυσγενὲς παρέξομαι.
(*Electra* 362-363)

πένης ἀνὴρ γενναῖος εἷς τ' ἐμ' εὐσεβής.
(*Electra* 253).

λήξαντα μόχθου πρὸς δόμους ὠρμημένον.
(*Electra* 340)

γνώμην δὲ μεγάλην ἐν πένητι σώματι.
(*Electra* 372).

οἱ γὰρ τοιοῦτοι τὰς πόλεις οἰκοῦσιν εὖ
καὶ δώμαθ', αἱ δὲ σάρκες αἱ κεναὶ φρενῶν
ἀγάλματ' ἀγορᾶς εἰσιν...
(*Electra* 386-388).

ὥς ἐμοὶ πένης
εἴη πρόθυμος πλουσίου μάλλον ξένος.
(*Electra* 394-395).

... τῆς δ' ἐφ' ἡμέραν βορᾶς
εἰς μικρὸν ἦκει · πᾶς γὰρ ἐμπλησθεὶς ἀνὴρ
ὁ πλούσιός τε χῶ πένης ἴσον φέρει.
(*Electra* 429-431).

Contextos cómicos

Aristófanes

κοινωνεῖν γὰρ πάντας φήσω χρῆναι πάντων μετέχοντας
κάκ ταύτου ζῆν, καὶ μὴ τὸν μὲν πλουτεῖν, τὸν δ' ἄθλιον
εἶναι,
μηδὲ γεωργεῖν τὸν μὲν πολλήν, τῷ δ' εἶναι μηδὲ ταφῆναι,
... ἀλλ' ἓνα ποιῶ κοινὸν πᾶσιν βίον, καὶ τοῦτον ὅμοιον.
... τὴν γῆν πρώτιστα ποιήσω
κοινήν πάντων καὶ τὰργύριον καὶ τᾶλλ' ὁπόσ' ἐστὶν
ἐκάστω.
εἴτ' ἀπὸ τούτων κοινῶν ὄντων ἡμεῖς βοσκήσομεν ὑμᾶς
ταμιευόμεναι καὶ φειδόμεναι καὶ τὴν γνώμην
προσέχουσαι...
οὐδεὶς οὐδὲν πενία δράσει · πάντα γὰρ ἔξουσιν ἅπαντες,
ἄρτους, τεμάχη, μάζας, χλαίνας, οἶνον, στεφάνους,
ἐρεβίνθους.
(*Eccl.* 590-592, 594, 597-600 γ 605-606)

δός μοι ῥάκιόν τι τοῦ παλαιοῦ δράματος.
(*Ach.* 415)

χωλὸς προσαιτῶν στωμύλος δεινὸς λέγειν.
(*Ach.* 429)

καὶ πτχοποιεὶ καὶ ῥακιοσυρραπτάδη ;
(*Ran.* 842)

ἀλλ' ὦ πόνηρ' οὐ δημοσιεύων τυγχάνω.
(*Ach.* 1030)

οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ κλᾷε πρὸς τοὺς Πιττάλου.
(*Ach.* 1032)

θύραζέ μ' ἐξενέγκατ' ἐς τοῦ Πιττάλου
παιωνίαισι χερσίν.
(*Ach.* 1222)

οὕτω δὲ καὶ σὺ παράτρεχ' ἐς τὰ Πιττάλου.
(*Vesp.* 1432)

Fenícides

(Fr. 4 *PCG* K. & A., *Inc. fab.*)

11 ... λαμβάνω δ' ἄλλον τινά,
ιατρόν. Οὗτος εἰσάγων πολλούς τινας
ἔτεμν', ἔκαε, πτωχὸς ἦν καὶ δῆμιος.
Δεινότερος οὗτος θατέρου μοι κατεφάνη.

Alexis

Fr. 76. 7 ss (*PCG* K. & A., *Ἑλληνίς*)
Τῆς οὐσίας γὰρ εἰσὶν ἡμῶν ὧνιοι,
ὁ πριάμενός τε πτωχὸς εὐθὺς ἀποτρέχει.

Fr. 78 (*PCG* K. & A., *Ἐπίκληρος*)
ὅστις ἀγοράζει πτωχὸς ὦν ὄψον πολὺ
ἀπορούμενός τε τᾶλλα πρὸς τοῦτ' εὐπορεῖ,
τῆς νυκτὸς οὗτος τοὺς ἀπαντῶντας ποεῖ
γυμνὸς ἅπαντας. εἴτ' ἐπὶ τις ἐκδυθῇ,
τηρεῖν ἔωθεν εὐθὺς ἐν τοῖς ἰχθύσιν ·
ὃν ἂν δ' ἴδῃ πρῶτον πένητα καὶ νέον
παρὰ Μικίωνος ἐγγέλεις ὠνούμενον,
ἀπάγειν λαβόμενον εἰς τὸ δεσμωτήριον

Fr. 204 (*PCG* K. & A. *Πυλαῖαι*)
νῆ τὴν Ἀθηνᾶν, ἀλλ' ἐγὼ τεθαύμακα
τοὺς ἰχθυοπώλας, πῶς ποτ' οὐχὶ πλούσιοι
ἅπαντες εἰσι λαμβάνοντες βασιλικούς
φόρους.<(B). φόρους> μόνον; οὐχὶ δεκατεύουσι γὰρ
τὰς οὐσίας ἐν ταῖς πόλεσι καθήμενοι,
ὅλας δ' ἀφαιροῦνται καθ' ἐκάστην ἡμέραν.

Erifo

Fr. 3 (PCG K. & A. *Μελίβοια*)

ταῦτα γὰρ οἱ πένητες οὐκ ἔχοντες ἀγοράσαι
ὑπογαστριον θύννακος, οὐδὲ κρανίον
λάβρακος, οὐδὲ γόγγον, οὐδὲ σηπίας,

Timocles

Fr. 11 (PCG K. & A., *Ἐπικαιρέκακος*)

ἀγορὰν ἰδεῖν εὖοψον εὐποροῦντι μὲν
ἥδιστον, ἂν δ' ἀπορῇ τις, ἀθλιώτατον.

Alexis

Fr. 164 (PCG K. & A., *Ὀλύνθιοι*)

ὁ δὲ σὸς πένης ἐστ', ὦ γλυκεῖα ·

Fr. 167 (PCG K. & A., *Ὀλύνθιοι*)

ἔστιν ἀνὴρ μοι πτωχὸς κἀγὼ
γραῦς καὶ θυγάτηρ καὶ παῖς υἱός
χῆδ' ἢ χρηστή, πένθ' οἱ πάντες
τούτων οἱ <μὲν> τρεῖς δειπνοῦμεν,
δύο δ' αὐτοὺς συγκοινωνοῦμεν
μαζῆς μικρᾶς. φθόγγους δ' ἄλγυρους
θρηνοῦμεν, ἐπὶ μὲν ἔχουμεν.

Fr. 214 (PCG K. & A., *Συναποθνήσκοντες*)

ὅστις διαπλεῖ θάλατταν ἢ μελαγχολᾷ,
ἢ πτωχὸς ἐστίν, ἢ θανατᾷ · τούτων †τῶν τριῶν
ἐνός τ' ἀποτυχεῖν τοῦλάχιστον οὐκ ἔνι †

Timocles

Fr. 30 (PCG K. & A., *Ποντικός*)

πολλοὺς γὰρ ἐνίοθ' ἢ πενία βιάζεται
ἀνάξϊ αὐτῶν ἔργα παρὰ φύσιν ποεῖν

Fr. 121 (PCG K. & A. vol. VIII, *Adespota*)

ἀγαθὸς ἀνὴρ λέγοιτ' ἂν ὁ φέρων τὰγαθὰ
ἀγαθὸς ἂν εἴη χὼ φέρων καλῶς κακὰ
εὐκαταφρόνητός ἐστι πενία, Δερκύλε,
ἐπὶ τοῖς παροῦσι τὸν βίον...

Antífanēs

Fr. 322 (PCG K. & A., *Inc. Fab.*)
πενία γάρ ἐστιν ἡ τρόπων διδάσκαλος

Fr. 165 (PCG K. & A., *Οἱ νεανίσκοι*)
ὁ πλοῦτος ἐστι παρακάλυμμα τῶν κακῶν,
ὦ μητερ, ἡ πενία < δὲ > περιφανές τε καὶ
ταπεινόν.

Anfis

Fr. 17 (PCG K. & A., *Ἐριθοι*)
εἴτ' οὐχὶ χρυσοῦν ἐστι πρᾶγμ' ἐρημία ;
ὁ πατήρ γε τοῦ ζῆν ἐστιν ἀνθρώποις ἀγρός,
πενίαν τε συγκρύπτειν ἐπιστάται μόνος,
ἄστν δὲ θέατρον ἐστιν ἀτυχίας σαφοῦς γέμον

Aristofonte

Fr. 1 (PCG K. & A., *Βαβίας*)
σαφῆς ὁ χεῖμων ἐστι τῆς πενίας λύχνος ·
ἅπαντα φαίνει τὰ κακὰ καὶ τὰ δυσχερῆ

Fr. 14 (PCG K. & A., *Incertarum fabularum Fragmenta*)
τὸ τέλος πᾶσιν ἐστι τοῖς πτωχοῖσι νύξ ·
ἐπισκοπεῖ γὰρ τοῖς κακοῖσι πανταχοῦ.

Anaxándrides

Fr. 53 (PCG K. & A., *Inc. fab.*)
ὅστις γαμεῖν βουλεύετ', οὐ βουλεύεται
ὀρθῶς, διότι βουλεύεται χοῦτῳ γαμεῖ.
πολλῶν κακῶν γάρ ἐστιν ἀρχὴν τῷ βίῳ.
ἢ γὰρ πένης ὦν τὴν γυναῖκα χρήματα
λαβὼν ἔχει δέσποιναν, οὐ γυναῖκ' ἔτι
ἢς ἐστι δοῦλος † καὶ πένης†. ἢν δ' αὖ λάβῃ
μηδὲν φερομένην, δοῦλος † αὐτὸς † γίγνεται ·
δεῖ γὰρ τὸ λοιπὸν ἀνθ' ἐνὸς τρέφειν δύο.
ἀλλ' ἔλαβεν αἰσχροῖαν · οὐ βιωτόν ἐστ' ἔτι,
οὐδ' εἴσοδος τὸ παράπαν εἰς τὴν οἰκίαν.
ἀλλ' ἔλαβεν ὠραίαν τις · οὐδὲν γίγνεται

μᾶλλον τι τοῦ γήμαντος ἢ τῶν γειτόνων.
ὥστ' οὐδαμῶς κακοῦ γ' ἁμαρτεῖν γίγνεται.

Nicóstrato

Fr. 30 (PCG, K. & A. *Inc. fab*)
† ἄρ' οἶσθ' ὅτι τῆς πενίας ὄπλον ἐστὶν ἡ
παρρησία ; ταύτην ἐάν τις ἀπολέσῃ,
τὴν ἀσπίδ' ἀποβέβληκεν οὗτος τοῦ βίου.

Dífilo

Fr. 60 (PCG K. & A., *Παράσιτος*, cita a Eurípides)
Εὖ γ' ὁ κατάχρυσος εἶπε πόλλ' Εὐριπίδης ·
«νικᾷ δὲ χρεῖαι μ' ἡ ταλαίπωρός τε μου
γαστήρ». ταλαιπωρότερον οὐδέν ἐστι γὰρ
τῆς γαστρὸς, εἰ ἦν πρῶτον ἐμβαλεῖς...
ἄλλ' οὐχ ἕτερον ἀγγεῖον. ἐν πήραι φέροις
ἄρτους ἄν, ἄλλ' οὐ ζωμόν, ἢ διαφθερεῖς...
11 οὐ προτίθημι τᾶλλα, διότι πανταχοῦ
διὰ τὴν τάλαιναν πάντα τὰ κακὰ γίγνεται.

Fr. 104 (PCG K. & A., *Inc. fab.*)
πένητος ἀνδρὸς οὐδὲν εὐτυχέστερον ·
τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολὴν οὐ προσδοκᾷ.

Timocles

Fr. 6 (PCG, K. & A., *Διονυσιάζουσαι*)
ὦ τᾶν, ἄκουσον ἣν τί σοι δοκῶ λέγειν.
ἄνθρωπός ἐστι ζῶιον ἐπίπονον φύσει,
καὶ πολλὰ λυπὴρ' ὁ βίος ἐν ἑαυτῷ φέρει...
v. 9 ...ὁ μὲν ὦν γὰρ πένης
πτωχότερον αὐτοῦ καταμαθὼν τὸν Τήλεφον
γενόμενον ἤδη τὴν πενίαν ῥαῖον φέρει...

Filemón

Fr. 178. (PCG K. & A. *Inc. fab.*).
ὁ γῆρας αἰτῶν παρὰ θεῶν ἁμαρτάνει·
τὸ γὰρ πολὺ γῆρας ἐσχάτων πόνων γέμει.

Dionisio

Fr. 8 (*PCG K. & A. Inc. fab.*)
αὐτὸς πενόμενος τοῖς ἔχουσι μὴ φθόνει.

Timocles

Fr. 33 (*PCG K. & A. Inc. fab.*)
τὰργύριόν ἐστιν αἷμα καὶ ψυχὴ βροτοῖς.
ὅστις δὲ μὴ ἔχει τοῦτο μὴδ' ἐκτήσατο,
οὗτος μετὰ ζώντων τεθνηκῶς περιπατεῖ.

Filemón

Fr. 92 (*PCG K. & A. Inc. fab.*)
πολύ γ' ἐστὶ πάντων ζῶιον ἀθλιώτατον
ἄνθρωπος, εἰ τις ἐξετάζοι κατὰ τρόπον ·
τὸν γὰρ βίον περίεργον εἰς τὰ πάντ' ἔχων
ἀπορεῖ τὰ πλεῖστα διὰ τέλους πονεῖ τ' αἰεί...

Antífanos

Fr. 258 (*PCG K. & A., Inc. Fab.*)
καλῶς πένεσθαι μᾶλλον ἢ πλουτεῖν κακῶς ·
τὸ μὲν γὰρ ἔλεον, τὸ δ' ἐπιτίμησιν φέρει.

Fr. 290 (*PCG, K. & A., Inc. Fab.*)
ἐν γῇ πένεσθαι μᾶλλον ἢ πλουτοῦντα πλεῖν.

Menandro (*Monostichoi*)

Acerca de la pobreza:

Καλῶς πένεσθαι κρεῖττον ἢ πλουτεῖν κακῶς. (421)
Οὐκ ἔστι πενίας μείζον οὐδὲν ἐν βίῳ. (590)
Πενίαν φέρειν οὐ παντός, ἀλλ' ἀνδρὸς σοφοῦ. (633)
Πένης ὑπάρχων μὴ φρόνει τὰ πλουσίων. (636)
Πενίαν φέρειν καὶ γῆράς ἐστι δύσκολον. (656)
Πενίας βαρύτερον οὐδὲν ἐστι φορτίον. (660)
Ἐν ταῖς ἀνάγκαις χρημάτων κρεῖττων φίλος. (214)
Καιροῦ τυχὼν καὶ πτωχὸς ἰσχύει μέγα. (394)
Ἐν γῇ πένεσθαι κρεῖττον ἢ πλουτοῦντα πλεῖν. (*Ap.I.* 15)

Sobre cómo se llega a ella:

Πένητας ἀργοὺς οὐ τρέφει ῥαθυμία. (640)
Ῥαθυμία ὅτι τοῦ βίου παντὸς φθορά. (695)
Ῥάθυμος ἐὰν ᾗ τις πλούσιος, πένης ἔσθι. (698)
Τὰ δάνεια δούλους τοὺς ἐλευθέρους ποιεῖ. (759)
Μὴ σπεῦδε πλουτῶν, μὴ ταχὺς πένης γένη. (487)

Sobre sus consecuencias:

Ἐρωτα παύει λιμὸς ἢ χαλκοῦ σπάνις. (228)
Λιμὸς μέγιστον ἄλγος ἀνθρώποις ἔφυ (446)
Πενία δ' ἄτιμον καὶ τὸν εὐγενῆ ποιεῖ (645)
Ἀνδρὸς κακῶς πράττοντος ἐκποδῶν φίλοι (687)
Τῶν γὰρ πενήτων εἰσὶν οἱ λόγοι κενοί (752)
Κρεῖττον τὸ μὴ ζῆν ἔστιν ἢ ζῆν ἀθλίως (41)

Sobre la riqueza:

Ὅπλον μέγιστον ἐν βροτοῖς τὰ χρήματα (612)
Τὰ χρήματ' ἀνθρώποισιν εὐρίσκει φίλους. (733)
Ἀνὴρ δίκαιος πλοῦτον οὐκ ἔχει ποτέ. (62)
Ἐσθλῷ γὰρ ἀνδρὶ † ἐσθλὰ καὶ διδοῖ θεός. (212)
Ἐὰν δ' ἔχωμεν χρήμαθ', ἔξομεν φίλους. (237)
Ἐν ἀργύρῳ μάλιστα κρίνεται τρόπος. (267)
Μαστιγία<ς> ἔγχαλκος ἀφόρητον κακόν. (492)

Sobre cómo adquirirla:

Ἐν τοῖς κακοῖς δὲ τοὺς φίλους εὐεργέτει. (219)
Ζήτει <δὲ> συνάγειν ἐκ δικαίων τὸν βίον. (281)
Ἦθος πονηρὸν φεῦγε καὶ κέρδος κακόν. (288)
Ἴσος ἴσθι τοῖς τρόποισι πλουτῶν ὡς πένης. (359)
Κέρδος πονηρὸν μηδέποτε βούλου λαβεῖν. (405)

Sobre cómo gestionarla:

Δίδου πένησιν ὡς λάβης θεὸν δότην. (198)
Διὰ πενίαν <σὺ> μηδενὸς καταφρόνει. (209)
Ἰκέτην, γέροντα καὶ πένητα μὴ προδῶς. (376)
Μισῶ πένητα πλουσίῳ δωρούμενον. (475)
Μέμνησο πλουτῶν τοὺς πένητας ὠφελεῖν. (478)
Μὴ καταφρονήσης τοῦ πένητος εὐτυχῶν. (499)
Ξένους πένητας μὴ παραδράμης ἰδὼν. (542)

Aristófanes, *Pluto*

Ἐγὼ θεοσεβῆς καὶ δίκαιος ὢν ἀνὴρ
κακῶς ἔπραττον καὶ πένης ἦν. (28-29)

Ἕτεροι δ' ἐπλούτουν, ἱερόσυλοι, ῥήτορες
καὶ συκοφάνται καὶ πονηροί. (30-31)

Μετρίου γὰρ ἀνδρὸς οὐκ ἐπέτυχες πώποτε (245).

χαίρω τε γὰρ φειδόμενος ὥς οὐδείς ἀνὴρ
πάλιν τ' ἀναλῶν (247-8).

Ἄλλ' εἰσίσωμεν, ὥς ἰδεῖν σε βούλομαι
καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὸν υἱὸν τὸν μόνον (249-250).

τὸν δ' υἱόν, ὅσπερ ὢν μόνος μοι τυγχάνει,
πευσόμενος εἰ χρή μεταβαλόντα τοὺς τρόπους
εἶναι πανοῦργον, ἄδικον, ὑγιὲς μὴδὲ ἔν,
ὥς τῷ βίῳ τοῦτ' αὐτὸ νομίσας ξυμφέρειν. (35-38).

ἀπὸ τοῦ λιμοῦ γὰρ ἴσως αὐτοῖς τὸ σφηκῶδες σὺ πορίζεις. (562).

Καὶ νῆ Δί' εἴ τι γ' ἐστὶ λαμπρὸν καὶ καλὸν
ἢ χαρίεν ἀνθρώποισι, διὰ σὲ γίγνεται.
Ἄπαντα τῷ πλουτεῖν γὰρ ἐσθ' ὑπήκοα. (144-146).

Καὶ τὰς γ' ἐταίρας φασὶ τὰς Κορινθίας,
ὅταν μὲν αὐτάς τις πένης πειρῶν τύχη,
οὐδὲ προσέχειν τὸν νοῦν, ἐὰν δὲ πλούσιος,
τὸν πρωκτὸν αὐτάς εὐθὺς ὥς τοῦτον τρέπειν. (149-152).

Τέχναι δὲ πᾶσαι διὰ σὲ καὶ σοφίσματα
ἐν τοῖσιν ἀνθρώποισιν ἐσθ' ἡρύμηνα. (160-161).

Τί δέ ; τὰς τριήρεις οὐ σὺ πληροῖς ; εἰπέ μοι. (172).

Ἡ ξυμμαχία δ' οὐ διὰ σὲ τοῖς Αἰγυπτίοις ; (178).

Παρὰ τῆς Ἑκάτης ἔξεστιν τοῦτο πυθέσθαι,
εἴτε τὸ πλουτεῖν εἴτε τὸ πεινῆν βέλτιον. Φησὶ γὰρ αὕτη
τοὺς μὲν ἔχοντας καὶ πλουτοῦντας δεῖπνον κατὰ μῆν' ἀποπέμπειν,
τοὺς δὲ πένητας τῶν ἀνθρώπων ἀρπάζειν πρὶν καταθεῖναι. (594-597).

Κρεῖττον γάρ μοι πλουτεῖν ἐστίν, (611).

Σὺ δ', ὦ κράτιστε Πλοῦτε πάντων δαιμόνων. (230).

δειλότατόν ἐσθ' ὁ πλοῦτος (203).

...καὶ τὸν υἱὸν τὸν μόνον,
ὃν ἐγὼ φιλῶ μάλιστα μετὰ σέ (250-251).

Σκώπτειν πειρᾷ καὶ κωμωδεῖν τοῦ σπουδάζειν ἀμελήσας
οὐ γινώσκων ὅτι τοῦ Πλούτου παρέχω βελτίονας ἄνδρας
καὶ τὴν γνώμην καὶ τὴν ιδέαν. (557-559).

... Ὡς χαλετόν εἰσιν οἱ φίλοι
οἱ φαινόμενοι παραχρῆμ' ὅταν πράττη τις εὔ. (782-783).

Κρατοῦσι γοῦν κἂν τοῖς πολέμοις ἐκάστοτε,
ἐφ' οἷς ἂν οὗτος ἐπικαθέζηται μόνον. (184-185).

ὥστ' οὐδὲ μεστός σου γέγον' οὐδεὶς πώποτε. (188).

σοῦ δ' ἐγένετ' οὐδεὶς μεστός οὐδεπώποτε · (193).

Ἄλλ' ἦν τάλαντά τις λάβῃ τριακαίδεκα,
πολὺ μᾶλλον ἐπιθυμεῖ λαβεῖν ἐκκαίδεκα ·
κἂν ταῦθ' ἀνύσῃται, τετταράκοντα βούλεται,
ἢ οὐ φησιν εἶν' αὐτῷ βιωτὸν τὸν βίον. (194-197).

Πολλοὶ δ' ἔσονται χᾶτεροι νῶν ξύμμαχοι,
ὅσοις δικάοις οὖσιν οὐκ ἦν ἄλφιτα. (218-219).

τοὺς ξυγγεώργους κάλεσον, -εὐρήσεις δ' ἴσως
ἐν τοῖς ἀγροῖς αὐτοὺς ταλαιπωρουμένους. (223-224).

Φανερόν μὲν ἔγωγ' οἶμαι γνῶναι τοῦτ' εἶναι πᾶσιν ὁμοίως,
ὅτι τοὺς χρηστοὺς τῶν ἀνθρώπων εὔ πράττειν ἐστὶ δίκαιον. (489-490)

Πολλοὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνθρώπων ὄντες πλουτοῦσι πονηροί,
ἀδίκως αὐτὰ ξυλλεξάμενοι · πολλοὶ δ' ὄντες πάνυ χρηστοὶ
πράττουσι κακῶς καὶ πεινῶσιν μετὰ σοῦ τε τὰ πλεῖστα σύνεισιν.
(502-504).

Σὺ γὰρ ἂν πορίσαι τί δύναί' ἀγαθὸν πλὴν φώδων ἐκ βαλανείου
καὶ παιδαρίων ὑποπεινόντων καὶ γραῖδιων κολοσυρτόν ;

Φθειρῶν τ' ἀριθμὸν καὶ κωνώπων καὶ ψύλλων οὐδὲ λέγω σοι
ὑπὸ τοῦ πλήθους, αἱ βομβοῦσαι περὶ τὴν κεφαλὴν ἀνιῶσιν,
ἐπεγείρουσαι καὶ φράζουσαι · «Πεινήσεις · ἀλλ' ἐπανίστω.»
Πρὸς δὲ τούτοις ἀνθ' ἱματίου μὲν ἔχειν ῥάκος · ἀντὶ δὲ κλίνης
στιβάδα σχοίνων κόρεων μεστήν, ἥ τοὺς εὐδοντας ἐγείρει ·
καὶ φορμὸν ἔχειν ἀντὶ τάπητος σαπρόν · ἀντὶ δὲ προσκεφαλαίου
λίθον εὐμεγέθη πρὸς τῇ κεφαλῇ · σιτεῖσθαι δ' ἀντὶ μὲν ἄρτων
μαλάχης πτόρθους, ἀντὶ δὲ μάξης φυλλεῖ ἰσχνῶν ῥαφανίδων,
ἀντὶ δὲ θράνου στάμνου κεφαλὴν κατεαγότος, ἀντὶ δὲ μάκτρας
πιθάκνης πλευρὰν ἐρρωγυῖαν καὶ ταύτην · ἄρά γε πολλῶν
ἀγαθῶν πᾶσιν τοῖς ἀνθρώποις ἀποφαίνω σ' αἴτιον οὖσαν ; (535-547).

πρὸ τοῦ δ' ὑπὸ τῆς πενίας ἅπαντ' ἐπήσθιεν (1005).

Οὐκοῦν δήπου τῆς πτωχείας πενίαν φαμὲν εἶναι ἀδελφὴν ; (549).

Ἄλλ', ὦ νεανίσκ', οὐκ ἐῷ τὴν μείρακα
μισεῖν σε ταύτην. (1071-1072)

Ὡς εὐτόνως, ὦ Ζεῦ βασιλεῦ, τὸ γράδιον
ὥσπερ λεπὰς τῷ μειρακίῳ προσείχετο. (1095-1096).

Ἦξει γὰρ ὁ νεανίσκος ὥς σ' εἰς ἐσπέραν. (1201).

Ἰδρυσόμεθ' οὖν αὐτίκα μάλ' -ἀλλὰ περίμενε-
τὸν πλοῦτον, οὐπὲρ πρότερον ἦν ἰδρυμένος,
τὸν ὀπισθόδομον αἰεὶ φυλάττων τῆς θεοῦ.
Ἄλλ' ἐκδότω τις δεῦρο δᾶδας ἡμμένας.
ἵν' ἔχων προηγῇ τῷ θεῷ σύ. (1191-1195).

τὸ μηδὲν ἀσκεῖν ὑγιὲς ἐν τῷ νῦν γένει. (50)

Διὰ τὰργύριον · πλεῖστον γὰρ ἐστ' αὐτῷ. (131)

Ἐγωγέ τοι διὰ μικρὸν ἀργυρίδιον
δοῦλος γεγένημαι πρότερον ὢν ἐλεύθερος (147-148).

Καὶ τοὺς γε παῖδάς φασι ταῦτὸ τοῦτο δρᾶν
οὐ τῶν ἐραστῶν, ἀλλὰ τὰργυρίου χάριν. (153-154).

Μέγας δὲ βασιλεὺς οὐχὶ διὰ τοῦτον κομᾷ ; (170)

Ἐκκλησία δ' οὐχὶ διὰ τοῦτον γίγνεται ; (171)

Τὸ δ' ἐν Κορίνθῳ ξενικὸν οὐχ οὗτος τρέφει ; (173)

Τὰ δὲ πράγματ' οὐχὶ διὰ σὲ πάντα πράττεται ; (181)

...Διὰ δὲ τοῦ τριβωνίου ·
ὅπας γὰρ εἶχεν οὐκ ὀλίγας μὰ τὸν Δία. (714-715)

Ἄλλ' ἦν περὶ αὐτὸν ὄχλος ὑπερφυῆς ὅσος.
Οἱ γὰρ δίκαιοι πρότερον ὄντες καὶ βίον
ἔχοντες ὀλίγον αὐτὸν ἠσπάζοντο καὶ
ἐδεξιοῦνθ' ἅπαντες ὑπὸ τῆς ἡδονῆς ·
ὅσοι δ' ἐπλούτουν οὐσίαν τ' εἶχον συχνὴν
οὐκ ἐκ δικαίου τὸν βίον κεκτημένοι,
ὄφρ' ὅς ξυνῆγον ἐσκυθρώπαζον θ' ἅμα.
Οἱ δ' ἠκολούθουν κατόπιν ἐστεφανωνένοι
γελῶντες, εὐφημοῦντες · ἐκτυπεῖτο δὲ
ἐμβὰς γερόντων εὐρύθμοις προβήμασιν. (749-759).

Ἐχων ἀφίκται δεῦρο πρεσβύτην τιν', ὃ πόνηροι,
ῥυπῶντα, κυφόν, ἄθλιον, ῥυσόν, μαδῶντα, νωδόν ·
οἴμαι δὲ νῆ τὸν οὐρανὸν καὶ ψωλὸν αὐτὸν εἶναι. (265-267)

Πρεσβυτικῶν μὲν οὖν κακῶν ἔγωγ' ἔχοντα σωρόν. (270).

Μετὰ τοῦτο τῷ πλούτῳ 'τι παρεκαθέζετο,
καὶ πρῶτα μὲν δὴ τῆς κεφαλῆς ἐφήψατο,
ἔπειτα καθαρὸν ἡμιτύβιον λαβὼν
τὰ βλέφαρα περιέψησεν. Ἡ Πανάκεια δὲ
κατεπέτασ' αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν φοινικίδι
καὶ πᾶν τὸ πρόσωπον · εἶθ' ὁ θεὸς ἐπόπυσεν.
Ἐξηξάτην οὖν δύο δράκοντ' ἐκ τοῦ νεῶ
ὑπερφυεῖ τὸ μέγεθος. (727-734).

Τούτῳ δ' ὑπὸ τὴν φοινικίδ' ὑποδύνθ' ἡσυχῇ
τὰ βλέφαρα περιέλειχον, ὥς γέ μοι δόκει ·
καὶ πρὶν σε κοτύλας ἐκπιεῖν οἴνου δέκα,
ὁ Πλούτος, ὃ δέσποιν', ἀνεστήκει βλέπων · (735-738)

Ἐπειτ' ἀναβλέψας ὁρῶ τὸν ἱερέα
τοὺς φθοῖς ἀφαρπάζοντα καὶ τὰς ἰσχάδας
ἀπὸ τῆς τραπέζης τῆς ἱερᾶς. Μετὰ τοῦτο δὲ
περιῆλθε τοὺς βωμοὺς ἅπαντας ἐν κύκλῳ,
εἴ που πόπανον εἴη τι καταλελειμμένον ·
ἔπειτα ταῦθ' ἤγιζεν εἰς σάκταν τινά. (676-681).

Κὰ γὰρ νομίσας πολλὴν ὁσίαν τοῦ πράγματος

ἐπὶ τὴν χύτραν τὴν τῆς ἀθάρης ἀνίσταμαι. (682-683).

Νῆ τοὺς θεοὺς ἔγωγε, μὴ φθάσειέ με
ἐπὶ τὴν χύτραν ἐλθὼν ἔχων τὰ στέμματα.
Ὅ γὰρ ἱερεὺς αὐτοῦ με προὔδιδάξατο.
Τὸ γράδιον δ' ὡς ἦσθετο δὴ μου ὑὸν ψόφον,
τὴν χεῖρ' ὑπῆρε · κάτα συρίζας ἐγὼ
ὁδὰξ ἐλαβόμην ὡς παρείας ὦν ὄφιν.
Ἥ δ' εὐθέως τὴν χεῖρα πάλιν ἀνέσπασεν,
κατέκειτό θ' αὐτὴν ἐντυλίζας ἥσυχῃ
ὑπὸ τοῦ δέους βδέουσα δριμύτερον γαλῆς.
Κάγὼ τότε ἤδη τῆς ἀθάρης πολλὴν ἔφλων ·
ἔπειτ' ἐπειδὴ μεστὸς ἦν, ἀναπαυόμην. (685-695).

Ὡς ἡδὺ πράττειν, ὦνδρες, ἐστ' εὐδαιμόνως. (802).

Οὕτω τὸ πλουτεῖν ἐστίν ἡδὺ πράγμα δῆ.
Ἥ μὲν σιπύη μεστή ἐστὶ λευκῶν ἀλφίτων,
οἱ δ' ἀμφορῆς οἴνου μέλανος ἀνθοσμίου.
Ἄπαντα δ' ἡμῖν ἀργυρίου καὶ χρυσίου
τὰ σκευάρια πλήρη 'στίν, ὥστε θαυμάσαι.
Τὸ φρέαρ δ' ἐλαίου μεστόν· αἱ δὲ λήκυθοι
μύρου γέμουσι, τὸ δ' ὑπερῶν ἰσχάδων.
Ὅξις δὲ πᾶσα καὶ λοπάδιον καὶ χύτρα
χαλκῇ γέγονε · τοὺς δὲ πινακίσκους τοὺς σαπρούς
τοὺς ἰχθυηροὺς ἀργυροῦς πάρεσθ' ὁρᾶν.
Ὅ δ' ἵπνὸς γέγον' ἡμῖν ἐξαπίνης ἐλεφάντινος.
Στατήρσι δ' οἱ θεράποντες ἀρτιάζομεν
χρυσοῖς · ἀποψώμεσθα δ' οὐ λίθοις ἔτι.
ἀλλὰ σκοροδίῳ ὑπὸ τρυφῆς ἐκάστοτε. (805-818).

Ὡς σοβαρός, ὦ Δάματερ, εἰσελήλυθεν
ὁ συκοφάντης. Δῆλον ὅτι βουλιμιᾶ. (872-873).

Κατάθου ταχέως θοιμάτιον. (926).

Καὶ μὴν προσελθέτο πρὸς ἔμ' ὑμῶν ἐνθαδὶ
ὁ βουλόμενος. (927-928).

Σὺ γὰρ ἀξιοῖς τὰλλότρια πράττων ἐσθίειν. (931).

Δὸς σύ μοι τὸ τριβώνιον,
ἵν' ἀμφιέσω τὸν συκοφάντην τουτονί. (935-936)

Καὶ ταῦτα πρὸς τὸ μέτωπον αὐτίκα δὴ μάλα

ὥσπερ κοτίνῳ προσπατταλεύσω τουτῶι. (942-943).

Ἄλλ' οὐκ ἐκφορά. (1138).

Ἐφ' ὅτε μετέχειν καὐτός, ὦ τοιχωρύχε ·
ἦκεν γὰρ ἂν μοι σοι ναστὸς εὖ πεπεμμένος. (1141-1142).

Ἀλλὰ πλουτοῦμεν. Τί οὖν
Ἑρμῆν παλιγκάπηλον ἡμᾶς δεῖ τρέφειν ; (1155-1156).

Ἀλλὰ δόλιον τοίνυν.

Δόλιον; ἦκιστά γε ·
οὐ γὰρ δόλου νῦν ἔργον, ἀλλ' ἀπλῶν τρόπων. (1157-1158).

Ὡς ἀγαθὸν ἐστ' ἐπωνυμίας πολλὰς ἔχειν.
Οὗτος γὰρ ἐξηύρηκεν αὐτῷ βιότιον.
Οὐκ ἐτὸς ἅπαντες οἱ δικάζοντες θαμὰ
σπεύδουσιν ἐν πολλοῖς γεγράφθαι γράμμασιν. (1164-1167).

ὅστις ἀκολουθεῖ κατόπιν ἀνθρώπου τυφλοῦ. (13).

εἶναι πανοῦργον, ἄδικον, ὑγιὲς μὴδὲ ἔν,
ὥς τῷ βίῳ τοῦτ' αὐτὸ νομίσας ξυμφέρειν.
«Τί δῆτα Φοῖβος ἔλασκεν ἐκ τῶν στεμμάτων; »
Πεύσει. Σαφῶς γὰρ ὁ θεὸς εἶπέ μοι ταδί ·
ὅτ' ξυναντήσαιμι πρῶτον ἐξιῶν,
ἐκέλευε τούτου μὴ μεθίεσθαι μ' ἔτι, (37-43).

Ταυτὶ λέγουσι πάντες · ἡνίκ' ἂν δέ μου
τύχῳς ἀληθῶς καὶ γένωνται πλούσιοι,
ἀτεχνῶς ὑπερβάλλουσι τῇ μοχθηρίᾳ. (107-110).

Σὺ πλοῦτος, οὕτως ἀθλίως διακείμενος ; (80)

ὦ πόνηροι,
ρύπῳντα, κυφόν, ἄθλιον, ῥυσόν, μαδῶντα, νωδόν ·
οἶμαι δὲ νῆ τὸν οὐρανὸν καὶ ψωλὸν αὐτὸν εἶναι. (265-267)

Πρεσβυτικῶν μὲν οὖν κακῶν ἔγωγ' ἔχοντα σωρόν. (270).

Ἐγὼ γὰρ εἰμι Πλοῦτος.
ὦ μιαρώτατε
ἀνδρῶν ἀπάντων... (78-79)

Ἀλλ' ἄχθομαι μὲν εἰσιῶν νῆ τοῦς θεοὺς

εἰς οἰκίαν ἐκάστοτ' ἀλλοτρίαν πάνυ ·
ἀγαθὸν γὰρ ἀπέλαυσ' οὐδὲν αὐτοῦ πώποτε,
Ἦν μὲν γὰρ ὡς φειδωλὸν εἰσελθὼν τύχω,
εὐθὺς κατώρυξέν με κατὰ τῆς γῆς κάτω ·
κἄν τις προσέλθῃ χρηστὸς ἄνθρωπος φίλος
αἰτῶν λαβεῖν τι σμικρὸν ἀργυρίδιον,
ἔξαρνός ἐστι μὴδ' ἰδεῖν με πώποτε.
Ἦν δ' ὡς παραπλήγ' ἄνθρωπον εἰσελθὼν τύχω,
πόρναισι καὶ κύβοισι παραβεβλημένος
γυμνὸς θύραζ' ἐξέπεσον ἐν ἀκαρεῖ χρόνου. (234-244).

Αἰσχύνομαι δὲ τὰς ἐμαυτοῦ συμφοράς,
οἷοις ἄρ' ἀνθρώποις ξυνὼν ἐλάνθανον,
τοὺς ἀξίους δὲ τῆς ἐμῆς ὁμιλίας
ἔφευγον, εἰδὼς οὐδὲν. ὦ τλήμων ἐγώ,
ὡς οὔτ' ἐκεῖν' ἄρ' οὔτε ταῦτ' ὀρθῶς ἔδρων. (774-778).

Ἄλλ' αὖ τὰ πάντα πάλιν ἀναστρέψας ἐγώ
δείξω τὸ λοιπὸν πᾶσιν ἀνθρώποις ὅτι
ἄκων ἐμαυτὸν τοῖς πονηροῖς ἐπεδίδουν. (779-781).

Πολλοὶ δ' ἔσονται χᾶτεροι νῶν ξύμμαχοι,
ὅσοις δικαίοις οὖσιν οὐκ ἦν ἄλφιστα. (218-219).

τοὺς ξυγγεώργους κάλεσον, -εὐρήσεις δ' ἴσως
ἐν τοῖς ἀγροῖς αὐτοὺς ταλαιπωρουμένους,
ὅπως ἂν ἴσον ἕκαστος ἐνταυθοῖ παρῶν (223-225)

οἱ πολλὰ μοχθήσαντες οὐκ οὔσης σχολῆς προθύμως (281).

Ὦντως γὰρ ἔστι πλουσίοις ἡμῖν ἅπασιν εἶναι ; (286).

Ὡς ἡδομαι καὶ τέρπομαι καὶ βούλομαι χορεῦσαι (288).

Δεινὸν γὰρ εἰ τριωβόλου μὲν οὔνεκα
ὥστιζόμεσθ' ἐκάστοτ' ἐν τῇ κλεσείᾳ,
αὐτὸν δὲ τὸν Πλοῦτον παρείην τῷ λαβεῖν. (329-331).

...Τό τε γὰρ ἐξαίφνης ἄγαν
οὔτως ὑπερπλουτεῖν τό τ' αὖ δεδοικέναι
πρὸς ἀνδρὸς οὐδὲν ὑγιές ἐστ' εἰργασμένου. (353-355).

ὡς οὐδὲν ἀτεχνῶς ὑγιές ἐστίν οὐδενός,
ἀλλ' εἰσὶ τοῦ κέρδους ἅπαντες ἥττονες. (362-363).

Νῆ Δί' ἐγὼ γοῦν ἐθέλω πλουτῶν
εὐωχεῖσθαι μετὰ τῶν παίδων
τῆς τε γυναικός, καὶ λουσάμενος
λιπαρὸς χωρῶν ἐκ βαλανείου
τῶν χειροτεχνῶν
καὶ τὰς πενίας καταπαρδεῖν. (613-618).

ἄλλ' οἷον οὐδεὶς ἄλλος οὐδεπώποτε (420)

Σὺ δ' εἴ τίς ; Ὡχρὰ μὲν γὰρ εἶναί μοι δοκεῖς. (422).

βλέπει γέ τοι μανικόν τι καὶ τραγῳδικόν. (424).

Οἷεσθε δ' εἶναι τίνα με ;
Πανδοκεύτριάνα
ἢ λεκιθόπωλιν. Οὐ γὰρ ἂν τοσουτονὶ
ἐνέκραγες ἡμῖν οὐδὲν ἡδικημένη. (426-427).

Ἄληθης ; οὐ γὰρ δεινότατα δεδράκατον (428).

Ἄρ' ἐστὶν ἡ καπηλὶς ἡκ τῶν γειτόνων,
ἢ ταῖς κοτύλαις αἰεί με διαλυμαίνεται ; (435-436).

Πενία γάρ ἐστιν, ὧ πόνηρ', ἥς οὐδαμοῦ
οὐδὲν πέφυκε ζῶον ἐξωλέστερον. (442-443).

Ὡ θερμὸν ἔργον κἀνόσιον καὶ παράνομον
τολμῶντε δρᾶν ἀνθρωπαρίῳ κακοδαίμονε (415-416).

Ἐγὼ γὰρ ὑμᾶς ἐξολῶ κακοὺς κακῶς · (418).

Ἦ σφὼ ποιήσω τήμερον δοῦναι δίκην
ἀνθ' ὧν ἐμὲ ζητεῖτον ἐνθένδ' ἀφανίσαι. (433-434).

... κἂν μὲν ἀποφῆνω μόνην
ἀγαθῶν ἀπάντων οὖσαν αἰτίαν ἐμὲ
ὕμιν δι' ἐμέ τε ζῶντας ὑμᾶς... (468-470)

Εἰ γὰρ Πλοῦτος βλέψει πάλιν διανείμειν τ' ἴσον αὐτόν,
οὔτε τέχνην ἂν τῶν ἀνθρώπων οὔτ' ἂν σοφίαν μελετῶ
οὐδεὶς · ἀμφοῖν δ' ὑμῖν τούτοις ἀφανισθέντοις ἐθελήσει
τίς χαλκεύειν ἢ ναυπηγεῖν ἢ ράπτειν ἢ τροχοποιεῖν,
ἢ σκυτοτομεῖν ἢ πλινθουργεῖν ἢ πλύνειν ἢ σκυλοδεψεῖν,
ἢ γῆς ἀρότροις ῥήξας δάπεδον καρπὸν Δηοῦς θερίσασθαι,
ἢ ἐξῆ ζῆν ἀργοῖς ὑμῖν τούτων πάντων ἀμελοῦσιν ; (510-516).

ὅταν ἀργύριον κάκεϊνος ἔχη ;

Κερδαίνειν βουλόμενός τις
ἔμπορος ἦκων ἐκ Θετταλίας παρ' ἀπλήστων ἀνδραποδιστῶν.

Ὡστ' αὐτὸς ἀροῦν ἐπαναγκασθεὶς καὶ σκάπτειν τᾶλλα τε μοχθεῖν
(525).

Ἦτι δ' οὐχ ἔξεις οὔτ' ἐν κλίνῃ καταδαρθεῖν, -οὐ γὰρ ἔσονται,- (527).

οὐθ' ἱματίων βαπτῶν δαπάναις κοσμηῆσαι ποικιλομόρφων (530).

Καίτοι τί πλεόν πλουτεῖν ἐστὶν τούτων πάντων ἀποροῦντα ; (531).

τὸν χειροτέχνην ὥσπερ δέσποιν' ἐπαναγκάζουσα κάθημαι
διὰ τὴν χρεῖαν καὶ τὴν πενίαν ζητεῖν ὁπόθεν βίον ἔξει. (533-534).

(535-547, (*vide supra*))

πτωχοῦ μὲν γὰρ βίος, ὃν σὺ λέγεις, ζῆν ἐστὶν μηδὲν ἔχοντα ·
τοῦ δὲ πένητος ζῆν φειδόμενον καὶ τοῖς ἔργοις προσέχοντα,
περιγίγνεσθαι δ' αὐτῷ μηδέν, μὴ μέντοι μηδ' ἐπιλείπειν. (552-554)

εἰ φεισάμενος καὶ μοχθήσας καταλείψει μηδὲ ταφῆναι.
Σκώπτειν πειρᾷ καὶ κωμωδεῖν τοῦ σπουδάζειν ἀμελήσας, (556-557)

Περὶ σωφροσύνης ἤδη τοίνυν περανῶ σφῶν κἀναδιδάξω
ὅτι κοσμιότης οἰκεῖ μετ' ἐμοῦ, τοῦ Πλούτου δ' ἐστὶν ὑβρίζειν.
(563-564)

Σκέψαι τοίνυν ἐν ταῖς πόλεσιν τοὺς ῥήτορας... (567).

ἐπιβουλεύουσί τε τῷ πλήθει καὶ τῷ δήμῳ πολέμοισιν. (570).

Ὅτι βελτίους αὐτοὺς ποιῶ. Σκέψασθαι δ' ἔστι μάλιστα (576).

ὁ Ζεὺς δήπου πένεται, καὶ τοῦτ' ἤδη φανερώς σε διδάξω. (582)

εἰ πλούσιος ὢν ἀνελεύθερός ἐσθ' οὕτως καὶ φιλοκερδής. (591).

Τὸ γὰρ ἀντιλέγειν τολμᾷν ὑμᾶς ὥς οὐ πάντ' ἔστ' ἀγάθ' ὑμῖν
διὰ τὴν πενίαν. (593-594).

λαβὼν ἐπήρκουν τοῖς δεομένοις τῶν φίλων,
εἶναι νομίζειν χρήσιμον πρὸς τὸν βίον. (830-831).

Ἦ πού σε ταχέως ἐπέλιπεν τὰ χρήματα. (832).

ὄντως βεβαίους, εἰ δεηθείην ποτέ ·
οἱ δ' ἐξετρέποντο κοῦκ ἐδόκουν δρᾶν μ' ἔτι. (836-837).

Τὰ δὲ ἐμβάδια ; (847).

Μῶν οὖν ἐμνήθης δῆτ' ἐν αὐτῷ τὰ μεγάλα ; (845).

Οἷμοι κακοδαίμων, ὡς ἀπόλωλα δειλαιοι,
καὶ τρισκακοδαίμων καὶ τετράκις καὶ πεντάκις
καὶ δωδεκάκις καὶ μυριάκις · ἰοὺ ἰοῦ. (850-853).

Οἷμοι τάλας · μῶν καὶ σὺ μετέχων καταγελᾶς ; (880).

Οὐ γὰρ σχέτλια πέπονθα νυνὶ πράγματα,
ἀπολωλεκῶς ἅπαντα τὰκ τῆς οἰκίας
διὰ τὸν θεὸν τοῦτον, τὸν ἐσόμενον τυφλὸν
πάλιν αὖθις, ἦνπερ μὴ 'πιλίπωσιν αἱ δίκαι ; (856-859).

ὅτι χρηστὸς ὢν καὶ φιλόπολις πάσχω κακῶς. (900).

Γεωργὸς εἶ ; (903).

Ἄλλ' ἔμπορος ; (904).

Τί δαί ; τέχνην τιν' ἔμαθες ; (905).

Τῶν τῆς πόλεως εἰμ' ἐπιμελητῆς πραγμάτων
καὶ τῶν ἰδίων πάντων. (907-908).

Οὐ γὰρ προσήκει τὴν ἑμαυτοῦ μοι πόλιν
εὐεργετεῖν, ὧς κέπφε, καθ' ὅσον ἂν σθένω ; (911-912).

Τὸ μὲν οὖν βοηθεῖν τοῖς νόμοις τοῖς κειμένοις
καὶ μὴ 'πι τρέπειν ἐάν τις ἐξαμαρτάνῃ. (914-915).

...Οὐκοῦν ἐκεῖνός εἰμ' ἐγώ. (918).

...Ἄλλὰ προβατίου βίον λέγεις (922).

Οἷμοι τάλας, ἀποδύομαι μεθ' ἡμέραν. (930).

Ἄπειμι · γινώσκω γὰρ ἦττον ὢν πολὺ,

ὕμῳν · ἐὰν δὲ σύζυγον λάθῳ τινὰ
κἄν σύκινον, τοῦτον τὸν ἰσχυρὸν θεὸν
ἐγὼ ποιήσω τήμερον δοῦναι δίκην,
ὅτι ἡ καταλύει περιφανῶς εἰς ὧν μόνος
τὴν δημοκρατίαν, οὔτε τὴν βουλὴν πιθῶν
τὴν τῶν πολιτῶν οὔτε τὴν ἐκκλησίαν. (944-950).

Πέπονθ' δεινὰ καὶ παράνομ', ὦ φίλτατε ·
ἀφ' οὗ γὰρ ὁ θεὸς οὗτος ἤρξατο βλέπειν,
ἀβίωτον εἶναί μοι πεπόηκε τὸν βίον. (967-969).

Σκώπτεις · ἐγὼ δὲ κατακέκνισμαι δειλάκρα. (973).

Ἄκουέ νυν. Ἦν μοί τι μειράκιον φίλον,
πενιχρὸν μέν, ἄλλως δ' εὐπρόσωπον καὶ καλὸν
καὶ χρηστόν · εἰ γὰρ του δεηθείην ἐγώ,
ἅπαντ' ἐποίει κοσμίως μοι καὶ καλῶς ·
ἐγὼ δ' ἐκείνῳ γ' αὖ τὰ πάνθ' ὑπηρετοῦν. (975-979).

Οὐ πολλά · καὶ γὰρ ἐκνομίως μ' ἡσχύνετο.
Ἄλλ' ἀργυρίου δραχμὰς ἂν ἦτησ' εἴκοσιν
εἰς ἱμάτιον, ὅκτ' ἂν εἰς ὑποδήματα ·
καὶ ταῖς ἀδελφαῖς ἀγοράσαι χιτῶνιον
ἐκέλευσεν ἂν τῇ μητρὶ θ' ἱματίδιον · (981-985).

Καὶ ταῦτα τοίνυν οὐχ ἔνεκα μισητίας
αἰτεῖν μ' ἔφασκεν, ἀλλὰ φιλίας οὖνεκα (989-991).

Ἄλλ' οὐχὶ νῦν ὁ βδελυρὸς ἔτι τὸν νοῦν ἔχει
τὸν αὐτὸν. ἀλλὰ πολὺ μεθέστηκεν πάνυ.
Ἐμοῦ αὐτῷ τὸν πλακοῦντα τουτονὶ
καὶ τᾶλλα τὰπὶ τοῦ πίνακος τραγήματα
ἐπόντα πεμψάσης ὑπειπούσης θ' ὅτι
εἰς ἐσπέραν ἤξοιμι... (993-998).

ἄμῃτα προσαπέπεμψεν ἡμῖν τουτονί,
ἐφ' ὧτ' ἐκεῖσε μηδέποτε μ' ἐλθεῖν ἔτι,
καὶ πρὸς ἐπὶ τούτοις εἶπεν ἀποπέμπων ὅτι
«πάλαί ποτ' ἦσαν ἄλκιμοι Μιλήσιοι.» (999- 1002).

Καὶ μὴν πρὸ τοῦ γ' ὀσημέραι, νῆ τῷ θεῷ, (1006).

Ἐπ' ἐκφοράν ;
Μὰ Δί', ἀλλὰ τῆς φωνῆς μόνον
ἐρῶν ἀκοῦσαι.

Τοῦ λαβεῖν μὲν οὖν χάριν. (1008-1009).

Καὶ τὰς γε χεῖρας παγκάλας ἔχειν μ' ἔφη (1018).

ὄζειν τε τῆς χροιάς ἔφασκεν ἡδύ μου (1020).

τὸ βλέμμα θ' ὥς ἔχοιμι μαλακὸν καὶ καλόν (1022).

Καί, νῆ Δί', εἰ λυπούμενην γ' αἰσθοιτό με,
νηττάριον ἄν καὶ φάβιον ὑπεκορίζετο. (1010-1011).

Ἔπειτ' ἴσως ἦται σ' ἄν εἰς ὑποδήματα.
Μυστηρίοις δὲ τοῖς μεγάλοισι, νῆ Δία,
ἐπὶ τῆς ἀμάξης ὅτι προσέβλεψέν με τις,
ἐτυπτόμην διὰ τοῦθ' ὅλην τὴν ἡμέραν.
Οὕτω σφόδρα ζηλότυπος ὁ νεανίσκος ἦν. (1012-1016).

Ταῦτ' οὖν ὁ θεός, ὦ φίλ' ἄνερ, οὐκ ὀρθῶς ποεῖ,
φάσκων βοηθεῖν τοῖς ἀδικουμένοις ἀεὶ. (1025-1026).

Ἀναγκάσαι δίκαιόν ἐστι, νῆ Δία,
τὸν εὖ παθόνθ' ὑπ' ἐμοῦ πάλιν <μ'> ἀντ' εὖ ποεῖν.
Ἦ μὴδ' ὅτιοῦν <μ'> ἀγαθὸν δίκαιόν ἐστ' ἔχειν ; (1028-1030).

Διὰ δακτυλίου μὲν οὖν ἐμέ γ' ἄν διελκύσαις. (1036).

ἄρ' οὗ γὰρ ὁ Πλοῦτος οὗτος ἥρξατο βλέπειν,
ἀπόλωλ' ὑπὸ λιμοῦ · καταφαγεῖν γὰρ οὐκ ἔχω (1173-1174).

Θύειν ἔτ' οὐδεὶς ἄξιοι. (1177).

Ὅτι πάντες εἰσὶ πλούσιοι. Καίτοι τότε,
ὅτ' εἶχον οὐδέν, ὁ μὲν ἄν ἦκων ἔμπορος
ἔθυσεν ἱερεῖόν τι σωθείς, ὁ δέ τις ἄν
δίκην ἀποφυγών, ὁ δ' ἄν ἐκαλλιερεῖτό τις
κάμῃ γ' ἐκάλει τὸν ἱερέα · νῦν δ' οὐδὲ εἷς (1178-1182).

Τὸν οὖν Δία τὸν σωτῆρα καὐτός μοι δοκῶ
χαίρειν ἐάσας ἐνθάδ' αὐτοῦ καταμένειν. (1186-1187).

Πόσους ἔχεις ὀδόντας. (1057).

Ὅναιο μέντ' ἄν, εἴ τις ἐκπλύνειέ σε. (1062).

Οὐκ ἄν διαλεχθείην διεσπλεκωμένη

ὑπὸ μυρίων τε τῶνδε καὶ τρισχιλίων. (1082-1083).

Ὅτι δεινότατα πάντων πραγμάτων
εἵργασθ'. Ἄφ' οὗ γὰρ ἤρξατ' ἐξ ἀρχῆς βλέπειν
ὁ Πλοῦτος, οὐδεὶς οὐ λιβανωτόν, οὐ δάφνην,
οὐ ψαιστόν, οὐχ ἱερεῖον, οὐκ ἄλλ' οὐδὲ ἐν
ἡμῖν ἔτι θύει τοῖς θεοῖς. (1112-1116).

ὄζειν τε τῆς χροιάς ἔφασκεν ἡδύ μου,
εἰ Θάσιον ἐνέχεις, εἰκότως γε, νῆ Δία.
τὸ βλέμμα θ' ὥς ἔχοιμι μαλακὸν καὶ καλόν.
Οὐ σκαιὸς ἦν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἠπίστατο (1020-1023).

Οἷμοι πλακοῦντος τοῦ ἔν τετράδι πεπεμμένου. (1126).

Οἷμοι δὲ κωλῆς ἥς ἐγὼ κατήσθιον (1128).

σπλάγχνων τε θερμῶν ὧν ἐγὼ κατήσθιον (1130)

Οἷμοι δὲ κύλικος ἴσον ἴσῳ κεκραμένης. (1132).

Εἷ μοι πορίσας ἄρτον τιν' εὖ πεπεμμένον
δοίης καταφαγεῖν καὶ κρέας νεανισκὸν
ὧν θύεθ' ὑμεῖς ἔνδον. (1136-1138).

Ἄλλ' οὐκ ἐκφορά.

Καὶ μὴν ὅποτε τι σκευάριον τοῦ δεσπότου
ὑφέλοι', ἐγὼ σ' ἂν λανθάνειν ἐποίουν ἀεὶ. (1139-1140).

Ἀλλὰ ξύνοικον, πρὸς θεῶν, δέξασθέ με. (1147).

Τὰ γὰρ παρ' ὑμῖν ἐστι βελτίω πολὺ. (1149).

Παρὰ τὴν θύραν στροφαῖον ἰδρύσασθέ με. (1153).

Ἀλλ' ἐμπολαῖον.

Ἀλλὰ πλουτοῦμεν. (1155).

Ἀλλὰ δόλιον τοίνυν (1157).

Ἀλλ' ἡγεμόνιον (1159).

Ἐναγώνιος τοίνυν ἔσομαι. Καὶ τί ἔτ' ἐρεῖς ;
Πλούτῳ γάρ ἐστι τοῦτο συμφορώτατον,
ποεῖν ἀγῶνας μουσικοὺς καὶ γυμνικοὺς. (1161-1163).

Ὡς ἀγαθὸν ἐστ' ἐπωνυμίας πολλὰς ἔχειν.
Οὗτος γὰρ ἐξηύρηκεν αὐτῷ βιότιον.
Οὐκ ἐτὸς ἅπαντες οἱ δικάζοντες θαμὰ
σπεύδουσιν ἐν πολλοῖς γεγράφθαι γράμμασιν. (1164-1167).

Σκέψαι τοίνυν ἐν ταῖς πόλεσιν τοὺς ῥήτορας, ὡς ὁπότεν μὲν ὥσι
πένητες, περὶ τὸν δῆμον καὶ τὴν πόλιν εἰσὶ δίκαιοι,
πλουτήσαντες δ' ἀπὸ τῶν κοινῶν παραχρῆμ' ἄδικοι γεγένηται,
ἐπιβουλεύουσιν τε τῷ πλήθει καὶ τῷ δήμῳ πολεμοῦσιν. (567-570).

Conclusiones

Primera: el léxico mantiene los mismos significantes y significados que hemos anotado en las obras de los filósofos y oradores contemporáneos. Se habla de dinero continuamente (χρήματα, ἀργύριον, ἀργυρίδιον, y de χρυσόν en una medida mucho menor). La distinción entre pobre y mendigo viene enfatizada de manera muy clara, lo que evidencia la realidad incuestionable de la misma. Pobres eran los ciudadanos y los campesinos del Ática en su gran mayoría, pero a la mendicación se entregaban aquéllos que no tenían otra opción o la posibilidad de ejercer algún oficio o trabajo ocasional.

Segunda: Esquilo y Sófocles no prestaron una atención especial a las situaciones de pobreza que se presentaban en la sociedad griega de su tiempo. Se limitaron a reflejar algunos casos de indefensión o miseria muy puntuales, como ya hemos recogido anteriormente. Eurípides mostró mayor interés por la situación de las mujeres en caso de guerra, remitiendo a la mitología el tema de las vencidas y condenadas al destierro y la esclavitud, pero en la *Electra* introduce la alabanza del pobre, del honrado campesino capaz de generosidad con el huésped y de ser respetuoso con su esposa.

Tercera: la tragedia, sin embargo, o bien no quiso explotar a fondo las posibilidades que tenía a su disposición para reflejar en sus personajes toda la problemática del momento, o rehuyó deliberadamente esa oportunidad.

Cuarta: la comedia antigua, por su parte, sí se adentró en estas materias. Aristófanes se vuelve de espaldas al mundo político y se gira hacia los problemas inmediatos de sus conciudadanos. La situación económica de Atenas en el 388 era bastante deprimida y deprimente. Los campesinos sufrían la pauperización general y en el *Pluto* Crémilo y el coro prestan su voz a este campesinado empobrecido que económica y psicológicamente estaba sometido a un proceso que daría lugar a la formación de un proletariado rural.

Quinta: la comedia ha perdido casi toda su poesía, su fantasía, su colorido, su humor y su desbordante alegría, y aparece dominada por hechos puramente económicos. Se exhibe vestida de gris e iluminada con tubos de neón de baja potencia. Si comerciantes y artesanos entraban en una fase próspera, de eso no se habla. Se incide, en cambio, en la desesperada situación del campo. Pero este *Pluto* tampoco soluciona la vida a todos. En distintas medidas incluso perjudica a los “malos” de la historia –el Sicofanta y la Vieja Lujuriosa- y a los dioses, representados de forma directa por Hermes y

saqueados por sus sacerdotes en los templos. Sin embargo, sólo el Sicofanta termina la pieza lesionado en sus intereses, en tanto que los otros o disfrutaban de lo que les toca en suerte o se acomodan a la nueva situación.

Sexta: si Aristófanes pretendió ejercer la pedagogía con esta obra, creemos que el referente moral lo encarna Crémilo. Éste se ha referido al principio de la pieza a los campesinos que trabajan y se fatigan como a gentes justas, y ha dejado caer que si *Pluto* se reparte de forma equitativa habrá individuos ricos buenos. Se ocupa de que aquél recupere la vista, no lo acapara para sí, y ejerce de mediador entre sus convecinos.

Séptima: consideramos, por tanto, que la ideología expuesta en la pieza representa un tipo de moral que hunde sus raíces en Hesíodo y que se opone a la ética aristocrática, la dominante durante tanto tiempo. La riqueza no presupone la virtud y el trabajo dignifica al hombre. Enlaza con la ética del probo esposo de la Electra euripídea en muchos aspectos. Señala Luis Gil que el mensaje socio-económico del *Pluto* es diáfano y lo resume en la idea de que la riqueza acumulada de manera injusta y propiciada por la descomposición política, era un mal que socavaba los cimientos de la sociedad y de la patria³⁶³.

Octava: pero no podemos obviar la posibilidad de que acaso el poeta pretendió fundamentalmente divertir a su público, presentándole un catálogo de tipos que le eran bien conocidos: el honrado labrador, el esclavo doméstico, el joven que saca partido de sus encantos, la “vieja verde”, el hombre justo, el sacerdote “ratero” y el sicofanta. El dios confuso ante una situación desconocida es un hallazgo. Cuando la *Pobreza* aparece en escena, amenaza, pero de momento se aleja con sus razones. *Pluto* se queda con la gente común y como guardián del tesoro de la diosa. Con la diversión, Aristófanes quizá quiso ofrecer a los espectadores el consuelo de ver recompensados a los “buenos” y castigado al “malo”, y ello en este mundo y a la vista de todos.

Novena: el *Pluto*, la última obra de Aristófanes, permite constatar el cambio de óptica del autor, y el cambio de rumbo de sus intereses: empieza su carrera como comediógrafo con una visión política de la sociedad y la culmina con un enfoque económico de la realidad circundante. El escenario social en que se agitaban sus primeros personajes se ha estrechado y se ha circunscrito al ámbito de la vida privada, en tanto que el patriotismo y la utopía de sus héroes iniciales se ha convertido ahora en el egoísmo particular de unos individuos que han empezado a adquirir conciencia de clase.

³⁶³ Luis Gil. *Aristófanes*, p. 89.

Décima: Acerca de la *Mese* y de la *Nea* sólo podemos remitirnos al escaso material conservado. Los fragmentos que hemos comentado revelan la desazón creciente ante la situación que se estaba viviendo. El comer a diario, el crear una familia, la exposición de niños y las continuas alusiones al dinero evidencian por dónde iban las preocupaciones de la gente, cada vez más empobrecida. Hay que resaltar las admoniciones que se hacen a los ricos para que no ofendan a los pobres echándoles en cara su indigencia, las advertencias acerca de los cambios súbitos de fortuna y el consuelo que se intenta insuflar en los más desfavorecidos cuando se les recuerda que la riqueza no siempre proporciona la felicidad.

Apéndice

La pobreza voluntaria y la revalorización de la pobreza

I. La pobreza voluntaria

Queda por examinar el fenómeno de la pobreza voluntaria en el ámbito de la tradición griega. Como forma de ascesis aparece ésta en diferentes pueblos y religiones³⁶⁴. En cuanto a Grecia, empezaremos por una breve mención de algunos testimonios que avalan su existencia real y su permanencia a través del tiempo. Es menester detenerse brevemente en los órficos, en Sócrates como antecedente de algunos presupuestos de la escuela cínica, y de forma más pormenorizada en los mismos cínicos, por su toma de postura radical frente a los valores vigentes en la sociedad de su tiempo.

Ya hemos tenido ocasión de anotar que, desde antiguo, algunos filósofos valoraron positivamente la renuncia espontánea a las posesiones, como vimos en el rechazo de Anaxágoras hacia sus bienes para dedicarse a la reflexión sobre la Naturaleza (Diógenes Laercio, II. 3, 6-7; Platón *Hippias maior* 283 a). Esta tendencia fue seguida también por Demócrito, que no concedía valor a las posesiones materiales (fr. 40 Diels), gastó sus haberes en sus expediciones de investigación y vivió después de forma muy modesta (DL IX. 39). Sócrates llevaba un régimen de vida muy simple y ansiaba aproximarse a la divinidad mediante la ausencia de necesidades, como analizaremos más adelante, según testimonian diversas fuentes (Jenofonte, *Mem.*I. 2, 1; *Mem.* I. 5, 6; Platón, *Symp.* 174 a; 219b, p.e.).

Observa Luis Gil que los griegos del s. V ya habían intuido la noción del progreso, a partir del cambio tan grande operado en sus condiciones de vida desde la época arcaica. A finales de este siglo se plantearían los problemas de la antropología cultural y ya se habría consumado la crítica de los valores tradicionales de la civilización griega, derribando sus arquetipos o remodelando la base que los había sustentado como “paradigma de virtudes y acicate de acción”³⁶⁵. Los cínicos, los más próximos a lo que podríamos considerar una filosofía popular, habían dado la vuelta a todos los prototipos proverbiales del patrimonio griego al enjuiciar ferozmente los valores del pasado. Por otra parte, también el estoicismo dimite de la riqueza y llega a alabar la indigencia (Séneca, *Tran. an.*14, p.e.). Neopitagóricos y neoplatónicos conceden un matiz

³⁶⁴ “Armut II” *Reallexikon...* p. 705 ss.

³⁶⁵ “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos” *RUC* 1980/1 pp. 43-78, pp. y 63.

más religioso a la pregunta sobre la pobreza. “El arranque de estas primeras reflexiones fue la confrontación del desvalimiento natural del ser humano con su dominio sobre la naturaleza y sus realizaciones culturales”³⁶⁶.

Luciano (*Vit. Dem.*) resalta los caracteres como el de Demonacte, quien, renunciando a sus bienes, optaba por consolar a los pobres (*ibid.* 8) y consideraba feliz a quien nada esperaba ni nada temía (20). En el *Gallo* (reencarnación de Pitágoras, entre otros) éste hace ante Micilo un alegato de la frugalidad: el ciudadano raso cumple con trabajar, no tiene que pagar impuestos especiales, asiste a la asamblea imponiéndose a los ricos, no tiene mucho que perder y está sano gracias a lo parco y saludable de su dieta (21 ss.). Por su parte, el rico vive obsesionado con vigilar sus tesoros en tanto que su mujer le engaña. Una óptica semejante la aplica en el *Nigrino*, personaje que ridiculizaba las riquezas, la fama y el dinero y que auxiliaba a los necesitados (26).

³⁶⁶ *ibid.* p. 63.

II. Los órficos

Poco se sabe con certeza de los órficos. Como denominación, la tradición literaria recoge referencias abundantes a lo *órfico*, a la *vida órfica*, y a *ta tou Orfeos*, aunque debemos anotar que el término *órficos* rara vez aparece en la época clásica, y que se utilizó más bien para referirse a las doctrinas de tipo filosófico, antes que para aludir a los celebrantes de los ritos relacionados con el orfismo. Los órficos tomarían el nombre de la lengua común griega y lo dotarían de un sentido propio que se conservaría y extendería dentro y fuera de su ámbito. Ana I. Jiménez San Cristóbal³⁶⁷ recoge que los testimonios más antiguos al respecto pertenecen al ambiente del orfismo y cita a Estrabón, que tachó de mendicante al propio Orfeo (VII. fr. 18):

“Allí (*i.e.* en Dío) dicen que vivió Orfeo el cicón, un hechicero que al principio vivía mendigando de su música, de la adivinación y de los ritos orgiásticos de las *teletai*”.

El concepto de *orfismo* no aparece en los testimonios literarios. Platón (*Resp.* 364 a-c) arremete contra los fingidos sacerdotes y profetas que sacaban el dinero a los crédulos y que, con falsos libros órficos, llegaban a prometer la evitación de los castigos de ultratumba (*Resp.* 364e-365 a).

De todas estas cosas los argumentos más pasmosos son los que cuentan acerca de los dioses y de la virtud, cómo distribuyeron los dioses desdichas y mala vida entre muchos hombres buenos, o cosas contrarias a sus contrarios. Por otra parte, charlatanes y adivinos, acercándose a las puertas de los acaudalados los persuaden de que han conseguido de parte de los dioses la capacidad para sanar, gracias a sacrificios y conjuros efectuados entre gozos y fiestas, cualquier delito propio o de sus antepasados, y en caso de que quisiera perjudicar a algún enemigo, con escaso gasto se le dañará por igual, justamente o con injusticia con encantamientos y ligámenes, afirman que tienen convenidos a los dioses para que les ayuden. (*Resp.* 364 a-c).

estos...presentan un cúmulo de libros de Museo y de Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, según dicen, según las cuales conforman sus rituales y convencen no sólo a los particulares, sino también a las ciudades, de que por medio de sacrificios y juegos placen-

³⁶⁷ *Rituales Órficos*. Tesis Doctoral, UCM. 2002, p. 184.

teros lograrán en vida liberaciones y purificaciones de sus faltas, así como que cuando mueran, lo que llaman rituales místicos nos liberan aquí de los males, pero a quienes no realizaron sacrificios les esperan cosas terribles. (*Resp.* 364e-365a).

En otros textos se cita a los *mistas* y a los *orfeotelestas*, es decir, a los iniciados y a los que celebraban los ritos órficos. La legitimidad de los *orfeotelestas* se basaba en la posesión o conocimiento de los textos órficos, y hay numerosas referencias a los mismos, mayoritariamente despectivas, en muchos autores, que se refieren a ellos como “begging / wandering priest”³⁶⁸. Tipos desharrapados, que vivían “a salto de mata”, de forma marginal, charlatanes o milagreros que se ordenaban a sí mismos, que vendían tablillas o predicaban la ascesis, y que dependían en gran medida de la aceptación de un público ignaro, crédulo y supersticioso. Vivirían de forma itinerante y de la caridad ajena, profesionales de la administración “de la santidad de la palabra escrita, o expresado en otros términos, es la posesión, el control del escrito órfico la que les confiere su autoridad”³⁶⁹. Sus prácticas no eran secretas. También hay textos que hablan de determinados preceptos exigidos a quienes profesaban el *orfismo*.

Volviendo al término ἀγύρτης al que hemos aludido con la cita de Estrabón, hay que mencionar que se repite con cierta frecuencia en la tradición órfica. Ana I. Jiménez San Cristóbal ha estudiado pormenorizadamente el uso de este vocablo en su Tesis Doctoral, donde define al ἀγύρτης como un sacerdote mendicante que aparece “en contextos místicos para designar al sacerdote que vive de los donativos que recibe por predicar doctrinas y celebrar ritos” (p. 179). Destaca que en principio designa, tanto en los círculos órficos como fuera de ellos, “al individuo errante que vive de las limosnas que le proporcionan mayoritariamente determinadas prácticas mágicas y adivinatorias”. También entre los trágicos se utilizó este apelativo, y así, Esquilo – como ya mencionamos más arriba – llama a Casandra ἀγύρτρια y μάντις, “vagabunda y adivina”, en *Agamenón* 1273. Ana I. Jiménez San Cristóbal analiza (y traduce) la asociación entre el ἀγύρτης, el μάντις, el γόης, el μάγος y el ἀλάζων en varios contextos, de entre los que nos interesan los siguientes:

τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκευείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς (Estrabón X. 3. 23).

“De las posesiones divinas, el exceso religioso y la adivinación están muy cerca de la mendicidad y la hechicería.”

μάγοι τε καθαροὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλάζονες. *Morb. Sacr.* I. 10 (60

³⁶⁸ Cf. Guthrie. *Orpheus and Greek Religion*. p. 202.

³⁶⁹ A. Bernabé, “La religión griega y el orfismo”, p. 7 de apuntes pertenecientes al Curso de Doctorado *Nuevas perspectivas sobre el orfismo* UCM, 2004-2005.

Grenseman).

σὺ δὲ ῥιζοτόμος εἶ καὶ ἀγύρτης, ἐν ἀθλίοις δὲ ἴσως ἀνθρώποις χρήσιμος ἐπιθέσει τῶν φαρμάκων.

“Y tú eres un cortador de raíces y mendigo.”

Luciano pone en boca de Heracles un reproche a las prácticas de Asclepio (*D Deor* 15. 1. 16).

De Lisipo tenemos una referencia en la que se parodia a un adivino: (fr. 6):

καὶ Λάμπωνα δὲ τὸν μάντιν...Λύσσιπος ἐν Βάκχαις τὸν αὐτὸν ἀγύρτης κωμωιδεῖ.

“Ya a Lampón el adivino...Lisipo en *Bacantes* lo parodia como a un pedigüeño.”

διὸ οὐτ’ ἔμπορος οὔτε σοφιστῆς οὔτε μάντις ἢ ἀγύρτης οὔτε τῶν κατασκευασμάτων δημιουργὸς εἰσῆιει εἰς τὴν Σπάρτην.

“Es por ello por lo que ni mercaderes, ni sofistas, ni adivinos o sacerdotes mendicantes, ni artesanos de objetos de arte vienen a Esparta”.

Y de Sófocles, en *OT*, menciona los versos 388 ss:

μάγον τοιόνδε μηχανορράφον,
δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν
μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ’ ἔφν τυφλός

“Un mago semejante, urdidor de intrigas, insidioso pedigüeño, que mira sólo en su provecho, pero ciego en su arte.”

Las conclusiones a que llegamos tras la lectura de los testimonios aportados por Ana I. Jiménez San Cristóbal (que pasa revista exhaustivamente a la tradición literaria griega) apuntan, en primer lugar, a que existió una serie de personajes relacionados con la magia, la adivinación y el sacerdocio mendicante que se presenta como una constante en el mundo helénico. En segundo lugar, observamos que lo que podríamos denominar “profesión” de ἀγύρτης no se identifica con una peculiaridad de los oficiantes órficos, aunque esta conexión (órfica) sea la más antigua.

En tercer lugar, apreciamos que, como ella afirma, poco a poco el ἀγύρτης se va cargando de connotaciones negativas. De designar a un pedigüeño, el término pasa a emplearse para referirse a “un tipo muy particular de individuos, los oficiantes de cultos místéricos, en principio órficos.” Progresiva-

mente, los sacerdotes de otros cultos místéricos reciben asimismo esta denominación. Por tanto, se trata “de un tipo muy particular de individuos, los oficiantes de cultos místéricos, en principio órficos para pasar a convertirse en una denominación despectiva”³⁷⁰. El calificativo de ἀγύρτης desacreditaba a cualquier oficiante que se aprovechaba de su quehacer para lograr beneficios, caso de los sacerdotes de Cíbele³⁷¹.

Destaca A. Bernabé que los órficos no se interesaron por la participación activa en la política³⁷², aunque sí se involucraban en la vida social. Este rasgo es algo que comparten con la ideología cínica, que valoró positivamente la *apragmosyne*, que rechazó la normativa vigente pero no se apartó del ámbito urbano y desde él ejerció su crítica demoledora a los valores establecidos.

³⁷⁰ Ana I. Jiménez San Cristóbal, *op. cit.* p. 189.

³⁷¹ Ana I. Jiménez San Cristóbal, *op. cit.* pp. 187-188.

³⁷² A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática*. Madrid, 2004, p.147 ss.

III. Sócrates como antecedente del movimiento cínico

Según G. Reale, recogiendo unas líneas de M. Conche³⁷³, la posición de los cínicos puede considerarse como una radicalización del socratismo en el sentido de que el verdadero filósofo es el que armoniza su teoría y su modo de vivir y de morir. Toda teoría debe ser creíble. Filósofo es el que sabe vivir y morir según el sistema que ha creado, porque una doctrina filosófica o no es nada, o es una práctica de vida. La verdad de la filosofía es la sabiduría y el sabio es el filósofo cuya vida sirve de prueba³⁷⁴.

Dentro del marco de la ilustración sofística se movió Sócrates, con su crítica incesante e implacable, con su carisma y su ironía, que A. Tovar define como “lo contrario de la jactancia”, considerando que en ella reside la clave de la modestia socrática³⁷⁵. Qué duda cabe de que la personalidad del filósofo fue poliédrica y de que cada uno de los que lo conoció y trató nos ha dejado su propia visión del mismo. Guthrie dice al respecto que Sócrates “ni reveló todas sus cualidades a todos los que le conocieron ni pudo hacerlo, dado que en razón de sus propias capacidades intelectuales e inclinaciones, no todos eran igualmente capaces de observarlas y apreciarlas. En consecuencia, si los escritos de Platón y Jenofonte, supongamos, parecen presentar un tipo de hombre diferente, puede tratarse de que cada uno, en sí mismo, no esté equivocado sino que sea incompleto, de que tienda a exagerar ciertos rasgos auténticos y a minimizar otros igualmente auténticos, y de que para conseguir una idea de todo el hombre los debemos considerar como complementarios”³⁷⁶.

Habida cuenta de estas consideraciones, lo que sí puede afirmarse es que Sócrates cuestionó el sistema de valores de la *polis* griega y puso los cimientos de una nueva moral, en la que la presencia de su particular *daimon* es una divinidad diferente de las anteriores. Cornford afirma que una aportación de Sócrates a la moral de su tiempo fue el descubrimiento del alma, la afirmación de que el verdadero yo no es el cuerpo, sino el alma: “And by the soul he meant the seat of that faculty of insight which can know good from evil and infallibly choose the good”³⁷⁷.

La moral socrática reposa en “la certeza lógica, es más, para él, la conducta humana está determinada por el conocimiento de una manera, diríamos, pre-

³⁷³ (Pyrrhon ou l'apparence, 1973, p.25 y nota 1).

³⁷⁴ G. Reale *Storia della Filosofia greca e romana. Cinismo, epicureismo e stoicismo*. Vol. 5. Milano 2004, p. 17.

³⁷⁵ A. Tovar, *Vida de Sócrates*. Madrid, 1966, p. 107.

³⁷⁶ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, pp. 316-317. Madrid, 2005.

³⁷⁷ F. M. Cornford, *Before and After Socrates*. Cambridge, 1962, pp. 50-51.

destinada...La virtud consiste en conocimiento; la ignorancia, esto es, el mal, obedece sólo a un error, es simplemente una desviación del alma; el mal único es la privación del conocimiento”³⁷⁸.

La máxima “conócete a ti mismo”, que heredará Diógenes, significaba, según Finley, la intuición racional de la naturaleza y del alma humana que llevaban al dominio de las pasiones y al autogobierno³⁷⁹.

Resalta Mazel el bajo origen social de Sócrates, hijo de un *banausos* sometido a un trabajo servil, hombre ignorante, sin educación, bruto y brutal, incapaz de dominar sus pasiones³⁸⁰. Y añade que Sócrates, escultor en su primera juventud, mantuvo siempre simpatía por los artesanos e interés por lo que de ellos podría aprender.

En *Las Nubes* Aristófanes ofrece, evidentemente, un retrato burlesco en el que “del Sócrates real hay poco más que su pobreza, e incluso ésta está caricaturizada”, pero que refleja parcialmente al Sócrates verdadero, “un ciudadano, un natural de Atenas que siempre estaba allí en los lugares más públicos. Era pobre y ascético, orgulloso de su sencillo atuendo y de sus pies descalzos. Era feo, cosa importante”³⁸¹.

Quizá por su origen y por haber recibido adiestramiento militar como hoplita, Sócrates tenía un temple poco dado a la molicie, “vivió con sencillez, pero su rechazo de las comodidades de la vida no descendió al nivel animal”³⁸². Si bien es cierto que los datos más fiables acerca de su personalidad nos remiten a su edad avanzada, podemos suponer que se forjó un carácter sobrio durante su juventud y que se mantuvo fiel a sí mismo hasta el fin de su vida. El *Fedón* destaca su austeridad, y Cornford apunta que Sócrates fue “el hombre de pensamiento para quien el cuerpo, con sus sentidos y apetitos, es, en el mejor de los casos, un estorbo...Los cínicos estaban destinados a desarrollar esta idea”³⁸³. Creemos, pues, que en muchos aspectos Sócrates fue el modelo de los primeros cínicos, que admiraron su manera frugal de vivir, rayana en el ascetismo. La imagen que transmite Jenofonte del filósofo, al que sin duda conoció bien y trató durante tanto tiempo como Platón, es la que nos va a servir de punto de partida para señalar las características de su personalidad que pudieron marcar a Antístenes, el tenido por fundador de la escuela cínica y el principal heredero de Sócrates, según Popper. Hay, además, otros testimonios que no debemos omitir: por una parte el de los cómicos Aristófanes y Ameipsias, que muestran que en el círculo socrático se practicaba una cierta clase de ascetismo, que se ve convenientemente caricaturizada en *Nubes*. Por otra, y desde un punto de vista muy distinto y a nivel de la descripción física, Platón nos presenta a un Sócrates siempre descalzo (*Fedro* 229 a) o calzado ocasionalmente (*Symp.* 174 a). Alcibiades destaca su resisten-

³⁷⁸ A. Tovar, *Vida de Sócrates*. Madrid, 1966, p. 300.

³⁷⁹ M. I. Finley, *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona, 1975, p. 122.

³⁸⁰ J. Mazel, *Socrate*, 1987, p. 120.

³⁸¹ M. I. Finley, *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona, 1975, pp. 95 y 96.

³⁸² J. Mazel, *Socrate*, 1987, p. 123.

³⁸³ F. M. Cornford, *La filosofía no escrita*. Barcelona, 1974, p. 130.

cia frente al hambre, el frío y la fatiga (*Symp.* 219b) y esta faceta del carácter socrático aparece repetidamente en *Memorables*. Señala Guthrie que Sócrates se asemejaba a un asceta que vivía en voluntaria pobreza, indiferente al dinero, a los vestidos y las comidas lujosas, “aunque está claro que no amaba la abstinencia por sí misma: se trataba simplemente de que primero estaba su misión”³⁸⁴.

A nivel moral, el Sócrates de Jenofonte es un hombre que antepone la ética personal a otras muchas consideraciones. Su renuncia a participar activamente en la política de su tiempo (*Mem.* I. 6, 15) también tendrá continuidad en el ideario cínico, y su vivir en público (*ibid.* I. 1, 10) parece anticipar, *mutatis mutandis*, el modo de vida de Diógenes. Las preocupaciones inmediatas de Sócrates no se centraban en la esencia del universo porque no le parecía posible que los seres humanos estuvieran capacitados para desentrañar tales asuntos (*ibid.* I. 1, 11 ss.), sino que “él siempre conversaba sobre temas humanos ” (*ibid.* I. 1, 16)³⁸⁵. En cuanto a su manera de vivir, continúa diciendo Jenofonte:

“era en primer lugar el más austero del mundo para los placeres del amor y de la comida, y en segundo lugar durísimo frente al frío y el calor y todas las fatigas; por último, estaba educado de tal manera para tener pocas necesidades que con una pequeñísima fortuna tenía suficiente para vivir con mucha comodidad” (*ibid.* I. 2, 1), y

“con poquísimo dinero vivía en tal independencia, que era muy morigerado en todos los placeres” (I. 2, 14).

Esta educación física y espiritual le permitía

“vivir con confianza y seguridad, si no ocurría nada extraordinario, sin carecer de recursos para tan pocos gastos. Era, en efecto, tan frugal que no sé si alguien habría podido trabajar tan poco como para cobrar lo que le bastaba a Sócrates. Sólo comía lo necesario para comer a gusto y se dirigía a las comidas dispuesto de tal modo que el apetito le servía de golosina...no bebía si no tenía sed” (I. 3, 5-6).

La ropa o el calzado no le preocupaban, y en cuanto a los placeres sexuales

“aconsejaba abstenerse resueltamente de las personas bellas, ya que no era fácil disfrutarlas y conservar la sensatez” (I. 3, 8).

³⁸⁴ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía Griega* III. Madrid, 2005, p. 356.

³⁸⁵ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*. Trad. de J. Zaragoza. Madrid, 1995.

Mediante esta ascesis consideraba que los hombres “se hacían mejores y más felices y más capaces de dialogar” (IV. 5, 12). Deseaba que “fueran capaces de bastarse a sí mismos en las actividades que les competían” (IV. 7, 1) y él llegó a tener “tal dominio de sí mismo que nunca pudo preferir lo más agradable a lo mejor” (IV. 8, 11).

Esta conducta del filósofo, aparte de las burlas que mereció por parte de los cómicos, también chocaba a otras personas. Así, el sofista Antifonte le echaba en cara que viviera peor que un esclavo:

“Comes los manjares y bebes las bebidas más pobres, y la ropa que llevas no sólo es miserable sino que te sirve lo mismo para invierno que para el verano, no llevas calzado ni usas túnica. Encima, no aceptas dinero, que da alegría al recibirlo y cuya posesión permite vivir con más libertad y más agradablemente” (I. 6, 2).

La larga respuesta de Sócrates culmina con esta afirmación, ya recogida más arriba: “no necesitar nada es algo divino, y necesitar lo menos posible es estar cerquísima de la divinidad” (I. 6, 10). “El vigor, la templanza y el autocontrol son las características más notables de su carácter, si se entiende la templanza no como la total abstinencia o el ascetismo extremo, sino como la indiferencia ante la presencia o la ausencia de placeres materiales...nadie vio nunca a Sócrates borracho...todos sus apetitos y pasiones...los tenía bajo control” ³⁸⁶.

En Sócrates encontramos cuidado del cuerpo y respeto por el trabajo, que no perjudica al espíritu siempre que se practique con moderación (*ibid.* I. 2, 4). En cuanto a la atención somática, manifestaba que el cuerpo es útil para todas las actividades humanas y que por ello hay que mantenerlo en las mejores condiciones posibles, dado que la falta de salud influye en la falta de memoria y en el carácter (III. 12, 5-6). Respecto al trabajo, citaba a Hesíodo (*Op.* 311) y afirmaba que

“el ser trabajador es útil y bueno para el hombre y ser vago es perjudicial y malo, o sea, que el trabajo es una bendición y la ociosidad una desgracia” (I. 2, 56),

e interpretaba los versos 198-202 del canto segundo de la *Iliada* en el sentido de que hay que castigar a los inútiles, sobre todo si son atrevidos, “por muy ricos que sean” (I. 2, 59). Valoraba el trabajo bien hecho y el esfuerzo:

“Creo que la suerte y la actividad son entre sí todo lo contrario, pues creo que es tener buena suerte encontrar alguna de las cosas necesarias sin buscarla, mientras que si alguien obra bien a fuerza de

³⁸⁶ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía Griega* III. Madrid, 2005, p. 372.

aprendizaje y estudio, lo considero buena conducta, y los que se dedican a ello creo que obran bien...Pero el que no hacía nada bien decía que no era útil para nada ni grato a los dioses” (III. 9, 14).

De su aprecio por la obra bien hecha da fe el que le gustaba hablar con pintores como Parrasio (III. 10, 1), escultores como Clitón (III. 10, 6) y armeros como Pistias (III. 10, 9). El trabajo honrado no supone desdoro ni siquiera para los nobles, como se demuestra en los consejos que da al empobrecido Aristarco (*Mem.* II. 7, 4-5). Señala Guthrie que la opinión de Sócrates sobre los expertos profesionales de cualquier tipo sirve de introducción para analizar su actitud ante la democracia, ya que nuestro refrán de “zapatero a tus zapatos” no es algo tan apolítico como a simple vista parece. Según Sócrates, todos estaban dotados por naturaleza y por aprendizaje para algún oficio, pero también estaban negados para la acción política, porque “la mentalidad y el modo de vida de un buen artesano eran tales que le cerraban el paso inevitablemente para adquirir el conocimiento, el carácter y la capacidad de juicio que pudieran hacer de él un guía adecuado para asuntos políticos. Semejante opinión iba totalmente contra la base de la democracia...La política, decía Sócrates, era un oficio como cualquier otro”³⁸⁷.

Uno de sus amigos, Eutidemo, define al pueblo como “los ciudadanos pobres” y a éstos como “los que no tienen bastante para pagar lo que deben” (*Mem.* IV. 2, 37) y Sócrates le hace ver que a algunos les basta con muy poco y ahorran, mientras que otros no tienen suficiente ni aún con grandes fortunas (*Mem.* IV. 2, 38).

Estimaba en más la educación que la riqueza (*Mem.* IV. 1, 5) y consecuente con esta idea, jamás cobró por su compañía, pues en ello cifraba su libertad, siendo además un hombre generoso que no percibía dinero por sus consejos ni por sus enseñanzas (*Mem.* I. 1, 6 y I. 2, 60). Antifonte se lo echó en cara y lo reputó de justo, pero no de sabio (*Mem.* I. 6, 11-12).

Su afecto por los amigos y los discípulos se manifestaba continuamente (*Mem.* I. 3, 1; I. 6, 14; II. 4, 1 y 7, p. e.), si bien no dejó de precisar que “una parte del ser humano es por naturaleza amistosa... pero otra parte es belicosa” (*Mem.* II. 6, 21). Cuando veía que sus amigos eran presa de la ignorancia procuraba aliviarlos con su consejo, y si era la necesidad la causa de sus problemas “les enseñaba a ayudarse mutuamente en la medida de sus posibilidades” (*Mem.* II. 7, 1). Su encuentro con Teodota le sirve para recomendarle que busque amigos en una línea que, por momentos, nos lleva a pensar en los *remedia amoris* y que concluye con una manifestación jocosa e irónica de Sócrates acerca de su capacidad para los filtros y los encantos (*Mem.* III. 11, 14).

³⁸⁷ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía Griega* III. Madrid, 2005, p. 391.

Lo recogido acerca de la valoración del trabajo por parte de Sócrates nos va mostrando cómo había ido modificándose la idea aristocrática que se tenía de aquél y que, en gran medida, permanecía aún vigente. Ya hemos mencionado más arriba las palabras que Eurípides hace pronunciar al rústico esposo de Electra, que suponen el aprecio mostrado hacia quienes ejercían sus oficios dignamente. Esta corriente de pensamiento no podía ser ajena a los sofistas, que mostraron su simpatía por héroes “trabajadores”. Así, entre éstos y en el círculo socrático, Heracles gozó de gran simpatía. Resalta al respecto Luis Gil³⁸⁸ que el sofista Pródico (contemporáneo de Demócrito, discípulo de Protágoras y rival de Gorgias y al que, entre otros, Aristófanes y Platón ponen en relación con Sócrates), se ocupó de cuestiones morales y presentó a Heracles en su obra *Las Horas* o *Las Estaciones* como un hombre virtuoso, prefigurando elementos de la ética cínica y aceptando el *ponos* como un bien. Luis Gil recuerda que Antístenes expuso su doctrina ética en una o varias obras cuyo título era *Heracles*. Jenofonte recoge la narración de Pródico en *Memorables* (II. 1, 21-34), donde un joven Heracles opta por el camino de la Virtud, asumiendo sus trabajos (*ponoi*) “por un acto libérrimo de la voluntad, con vistas al desarrollo y perfeccionamiento de su propia *arete*, excluida la esperanza de recompensa en la ultratumba. La idea de la fama, aunque intervenga, ya no es el factor decisivo de la elección del propio camino, sino el sentimiento del deber asumido y la satisfacción con uno mismo. Los *ponoi*, por su parte, se contemplan en sus efectos sobre la personalidad como factores del perfeccionamiento moral, y no en su truculencia o espectacularidad externa.” (*ibid.* p. 48).

El texto nos parece muy sugestivo, al presentar a un joven Heracles pensativo, que debe elegir entre las tentadoras ofertas que recibe por parte de la Maldad y los sacrificios que le propone la Virtud:

“Y el sabio Pródico en su escrito sobre Hércules, del que hizo muchas lecturas públicas, se expresa de la misma manera acerca de la virtud, diciendo más o menos, según recuerdo: “Cuando Heracles estaba pasando de la niñez a la adolescencia, momento en el que los jóvenes, al hacerse independientes revelan si se orientarán en la vida por el camino de la virtud o por el del vicio, cuentan que salió a un lugar tranquilo y se sentó sin saber por cuál de los dos caminos se dirigiría. Y que se le aparecieron dos mujeres altas que se acercaban a él, una de ellas de hermoso aspecto y naturaleza noble, engalanando de pureza su cuerpo, la mirada púdica, su figura sobria, vestida de blanco. La otra estaba bien nutrida, metida en carnes y blanda, embellecida de color, de modo que parecía más blanca y roja de lo que era y su figura con apariencia de más esbelta de lo que en realidad era, tenía los ojos abiertos de par en par y llevaba un vestido que dejaba entrever sus

³⁸⁸ Luis Gil “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos” *RUC*1980/1 pp. 43-78, p.48.

encantos juveniles. Se contemplaba sin parar, mirando si algún otro la observaba, y a cada momento incluso se volvía a mirar su propia sombra. Cuando estuvieron más cerca de Heracles, mientras la descrita en primer lugar seguía andando al mismo paso, la segunda se adelantó ansiosa de acercarse a Heracles y le dijo: “Te veo indeciso, Heracles, sobre el camino de la vida que has de tomar. Por ello, si me tomas por amiga, yo te llevaré por el camino más dulce y más fácil, no te quedarás sin probar ninguno de los placeres y vivirás sin conocer las dificultades. En primer lugar, no tendrás que preocuparte de guerras ni trabajos, sino que te pasarás la vida pensando qué comida o bebida agradable podrías encontrar, qué podrías ver u oír para deleitarte, qué te gustaría oler o tocar, con qué jovencitos te gustaría estar acompañado, cómo dormirías más blando, y cómo conseguirías todo ello con el menor trabajo. Y si alguna vez te entra el recelo de los gastos para conseguir eso, no temas que yo te lleve a esforzarte y atormentar tu cuerpo y tu espíritu para procurártelo, sino que tú aprovecharás el trabajo de los otros, sin privarte de nada de lo que se pueda sacar algún provecho, porque a los que me siguen yo les doy la facultad de sacar ventaja en todas partes”. Dijo Heracles al oír estas palabras: “Mujer, ¿cuál es tu nombre?” Y ella respondió: “Mis amigos me llaman Felicidad, pero los que me odian, para denigrarme, me llaman Maldad”. En esto se acercó la otra mujer y dijo: “Yo he venido también a ti, Heracles, porque sé quiénes son tus padres y me he dado cuenta de tu carácter durante tu educación. Por ello tengo la esperanza de que, si orientas tu camino hacia mí, seguro que podrás llegar a ser un buen ejecutor de nobles y hermosas hazañas y que yo misma seré mucho más estimada e ilustre por los bienes que otorgo. No te voy a engañar con preludios de placer, sino que te explicaré cómo son las cosas en realidad, tal como los dioses las establecieron. Porque de cuantas cosas buenas y nobles existen, los dioses no conceden nada a los hombres sin esfuerzo ni solicitud, sino que, si quieres que los dioses te sean propicios, tienes que honrarles, si quieres que tus amigos te estimen, tienes que hacerles favores, y si quieres que alguna ciudad te honre, tienes que servir a la ciudad; si pretendes que toda Grecia te admire por tu valor, has de intentar hacerle a Grecia algún bien; si quieres que la tierra te dé frutos abundantes, tienes que cuidarla; si crees que debes enriquecerte con el ganado, debes preocuparte del ganado, si aspiras a prosperar con la guerra y quieres ser capaz de ayudar a tus amigos y someter a tus enemigos, debes aprender las artes marciales de quienes las conocen y ejercitarte en la manera de utilizarlas. Si quieres adquirir fuerza física, tendrás que acostumbrar a tu cuerpo a someterse a la inteligencia y entrenarlo a fuerza de trabajos y sudores”. La Maldad, según cuenta Pródico, interrumpiendo, dijo: « ¿Te das cuenta, Heracles, del camino tan largo

y difícil que esta mujer te traza hasta la dicha? Yo te llevaré hacia la felicidad por un camino fácil y corto.” Entonces dijo la Virtud:

“¡Miserable!, ¿qué bien posees tú? ¿O qué sabes tú de placer si no estás dispuesta a hacer nada para alcanzarlo? Tú que ni siquiera esperas el deseo de placer, sino que antes de desearlo te sacias de todo, comiendo antes de tener hambre... Porque deseas el sueño no por lo que trabajas, sino por no tener nada que hacer... Yo, en cambio estoy entre los dioses y con los hombres de bien, y no hay acción hermosa divina ni humana que se haga sin mí. Recibo más honores que nadie, tanto entre los dioses como de los hombres que me son afines. Soy una colaboradora estimada para los artesanos, guardiana leal de la casa para los señores, asistente benévola para los criados, buena auxiliar para los trabajos de la paz, aliada segura de los esfuerzos de la guerra, la mejor intermediaria en la amistad. Mis amigos disfrutan sin problemas de la comida y la bebida, porque se abstienen de ellas mientras no sienten deseo... Los jóvenes son felices con los elogios de los mayores, y los más viejos se complacen con los honores de los jóvenes. Disfrutan recordando acciones de antaño y gozan llevando bien a cabo las presentes... Y cuando les llega el final marcado por el destino, no yacen sin gloria en el olvido, sino que florecen por siempre en el recuerdo, celebrados con himnos. Así es, Heracles, hijo de padres ilustres, como podrás, a través del esfuerzo continuado, conseguir la felicidad más perfecta”³⁸⁹.

De acuerdo con esta versión, Heracles tuvo que forjarse desde el carácter hasta la musculatura, entregándose a una vocación de servicio a los demás, mirando por los otros antes que en provecho propio y curtiéndose gracias al *ponos* y la *askesis*, que serían algunas de las características del sabio cínico.

La literatura cínica debió ejercer una crítica demoledora contra los valores que exaltaba la épica, ya que mucho habían cambiado los tiempos, y los ideales se habían transmutado paulatinamente. Destaca Luis Gil el interés de Antístenes por la obra de Homero, a la que dedicó diversos tratados y de la que interpretó y comentó figuras y aspectos determinados. Uno de estos estudios, el titulado “Sobre Homero”, hoy perdido, presentaba al poeta como un anticipo del *bios kynikos*, hecho que le otorgaba todo el respeto de Antístenes, si bien la visión del cínico es crítica tanto ante la devoción con que se consideraban los poemas como fuente primordial de educación por parte de los alegorizantes, como frente al descrédito que sufría por parte de los filósofos. Sigue Gil recordando que Homero era universalmente apreciado y traducido a muchas lenguas bárbaras, además de ser el poeta nacional de los griegos, y ello a pesar de que no firmó sus obras, lo que significaba un desprecio a la *doxa*, algo contra lo que el cínico debía luchar. En apoyo a esta

³⁸⁹ Trad. de J. Zaragoza. *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid, 1995.

línea de argumentación acerca de la visión de Antístenes, aporta Gil un fragmento de Dión Crisóstomo en el que se hace un comentario a una obra de Antístenes que defendía a Homero e intentaba aproximarle al sabio ideal, con un aserto en el que afirmaba que el poeta se expresaba “según la opinión” o “según la verdad” en determinadas cosas. “Homero fue pobre y se contentó con vivir estrechamente con lo que le daba para comer su poesía. Anduvo errante de ciudad en ciudad, sin sentir apego al terruño natal característico de los miembros de las *poleis* griegas. En todas partes era un extranjero, discriminado en punto a derechos civiles y despreciado (como lo eran a la sazón los rapsodas) por su forma de vida tan semejante a la de los mendigos. Era, en suma, como lo fueron el propio Antístenes, Diógenes después y numerosos cínicos, un marginado social, un *declassé*” (Luis Gil, *op. cit.* p. 46).

Diógenes no mostró la misma simpatía por Homero, y otros autores de tendencia cínica oscilaron entre ambas posiciones, pero todos dirigieron su atención al legado legendario griego en busca de arquetipos de conducta. Los favoritos fueron el ya mentado Heracles y Odiseo, “héroes errantes, cuyas hazañas rebasan ampliamente el reducido marco nacional de la ciudad-estado, lo que se avenía con el cosmopolitismo de la secta...Cada uno a su modo era autárcico...ni las dotes corporales, ni las mentales de ambos, se habían malgastado en inútiles exhibiciones o en actividades de pura especulación. Todos los trabajos de Hércules tuvieron una proyección práctica que redundó en beneficio de sus semejantes, y lo mismo ocurría con las argucias y artimañas del segundo...Ninguno de los dos fue un héroe cultural al modo de Cadmo o Prometeo, los cuales, lejos de beneficiar a los hombres, los esclavizaron al uso de las técnicas por ellos inventadas...que mermaron la retentiva humana y la capacidad de adaptación al medio ambiente.” (*ibid.* p. 47).

Si el corazón de la filosofía griega del s. IV lo constituyeron Platón y Aristóteles, la Academia y el Liceo, no puede olvidarse que a partir del 399 se produjo una verdadera diáspora de los seguidores de Sócrates. Mencionaremos que Fedón regresó a Elis y que el socrático Esquines se dirigió a la corte de Dionisio I en Sicilia, por citar dos casos. Parece que la fiebre viajera se apoderó de muchos filósofos, tal como testimonia Diógenes Laercio. Este³⁹⁰ relata dos historias acerca de los desplazamientos navales de Aristipo³⁹¹ que son bastante sugerentes acerca del papel que concedían los filósofos a la idea del viaje. Este ir y venir tendrá continuidad con las figuras de Antístenes, Diógenes el Cínico, o Bión de Borístenes por ejemplo³⁹².

Pero volviendo al legado socrático y dejando aparte a Platón, es menester recordar a los seguidores de Sócrates que siguieron su vocación filosófica: Antístenes, Euclides y Aristipo, fundadores los tres de reputadas escuelas.

³⁹⁰ II. 66 y 68-69.

³⁹¹ Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* (2 vols.). Ed. y trad. R. D. Hicks. Londres, 1980.

³⁹² P. McKechnie, *Outsiders in the Greek cities in the fourth century b.C.* New York, 1989, pp 150-151.

Apunta Guthrie que cada uno mantuvo el aspecto concreto del socratismo que le atraía, destacando una única característica de las conversaciones o del ejemplo personal del maestro. “A Antístenes... lo que interesaba de Sócrates era que había sido indiferente a las posesiones y placeres del mundo, y que proclamaba la supremacía de la virtud. Siguiendo su ejemplo, Diógenes y los cínicos adoptaron un extremo ascetismo y un culto a la pobreza, con el manto raído, el bastón y el morral del mendigo como distintivo suyo, junto con un total desprecio por las apariencias y (tal vez, como curioso corolario del culto a la virtud) una deliberada burla, a través de su conducta pública, de las normas aceptadas de decencia” ³⁹³.

A partir de estas referencias vemos, pues, que gran parte del testimonio literario relativo a Sócrates preludia el sentir de los cínicos, si bien estos fueron mucho más allá en determinados aspectos, por ejemplo en su afán de subvertir normas enraizadas en costumbres que consideraban irracionales. El respeto de Sócrates a las leyes implicaba su adaptación y aceptación de la vida social de la *polis*, así como lo profundo del arraigo que sentía hacia su tierra. Creemos que, en este sentido, con Sócrates muere una etapa de la civilización griega y que el testigo de la nueva mentalidad lo toma Antístenes y lo dan a conocer los cínicos, extremando el tono y dando un sesgo al contenido del mensaje.

³⁹³ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía Griega* III. Madrid, 2005, p. 463.

IV. El marco sociopolítico del cinismo

No pretendemos sino aproximarnos de forma muy somera al marco sociopolítico en el que nació y se desarrolló lo que conocemos por cinismo. Así pues, nos limitaremos a apuntar unas reflexiones acerca de la época helenística.

El contexto en el que va a crecer y a desarrollarse el cinismo presupone una nueva concepción del mundo, la representada por el helenismo. La vida de los griegos se había desarrollado en el ámbito de la ciudad, que había constituido el patrón normativo de la existencia humana, pero ese modelo de gobierno va a entrar en declive y va a suponer que el número de “outsiders” aumente de manera muy considerable en todo orbe helenístico³⁹⁴. Como refiere G. Reale³⁹⁵ la gran expedición de Alejandro y la conquista de Oriente (334-323) produjeron una revolución de enorme importancia porque con ellas se cerró una época y se abrió otra. La *polis* se hundió, destruida por Alejandro en todos los sentidos, a fin de llevar a cabo su grandioso diseño de una monarquía universal, divina, que habría reunido ciudades, razas y países del mundo entero. A la muerte de Alejandro el poder pasó a los nuevos reinos que se formaron en Egipto, Siria, Macedonia y Pérgamo y las *poleis* cesaron definitivamente de hacer historia. Los soberanos concentraron todo el poder en sus manos, sin tolerar limitación alguna, identificándose con el Estado y cancelando toda forma de libertad política. El hombre pasó de ser ciudadano a convertirse en súbdito. El administrador de la cosa pública es ahora un funcionario, el soldado es un mercenario y junto a estos “nasce l'uomo che, non essendo più né l'antico cittadino né il nuovo tecnico, di fronte allo Stato assume un atteggiamento di neutrale disinteresse, quando non di avversione”. Después de la *polis* Grecia ya no creó un nuevo organismo político vital, capaz de encender nuevos ideales políticos y morales que sustituyera a los de aquella. En el 146 perdió la libertad y se convirtió en provincia romana. La filosofía griega no vió entre la *polis* y su negación una nueva posibilidad concreta y se refugió en el cosmopolitismo que en la época helenística fue tesis dominante sin una antítesis real ni ideal.

Según Reale, una de las pretensiones de la expedición de Alejandro era exterminar el prejuicio racista de los griegos, de conformidad con el cual se creían superiores a los bárbaros por la cantidad de sus dotes y por la calidad

³⁹⁴ P. McKechnie, *Outsiders in the Greek cities in the fourth century b.C.* New York, 1989, p.1 ss.

³⁹⁵ G. Reale *Storia della Filosofia greca e romana. Cinismo, epicureismo e stoicismo*. Vol. 5. Milano. 2004. (pp. 9-10).

de las mismas, considerándose libres *per natura* y teniendo a los otros pueblos por incapaces *per natura* de cultura, de actividad libre, y por tanto, “esclavos *per natura*”. A fin de igualar a unos y otros, en el 331 a. C. Alejandro hizo instruir a miles de jóvenes bárbaros con las bases del canon de la cultura griega. Con la caída del presupuesto de la existencia de diferencias entre hombre y hombre se derrumbará la base teórica para cualquier justificación de la esclavitud. La posición de la filosofía supone la tolerancia de este fenómeno como hecho histórico, aunque lo conteste a nivel teórico.

Sin embargo, hay que mencionar en este punto que ya Heródoto se había interesado por este aspecto del ser humano, al narrar la historia de Anacarsis, un escita con una sabiduría que compartía con sus paisanos. Anacarsis era de familia regia y emprendió una serie de viajes que le llevaron hasta Atenas. Heródoto insiste en la sapiencia del personaje y en la oposición de sus coterráneos a toda novedad. No está claro si viajó por afán de adquirir conocimientos o por encargo de su hermano, pero su intento de introducir innovaciones culturales le costó un fraternal y certero flechazo que le acarreó la muerte (Heródoto IV. 46, 76 y 77).

De Anacarsis circulaba en el s. IV una colección de epístolas presuntamente dirigidas por él a personajes que fueron sus contemporáneos, como Solón y Creso, en las que el viajero defendía la igualdad esencial del género humano y fustigaba a los atenienses por burlarse de los escitas cuando hablaban griego. Además, Anacarsis, había adoptado una vida sobria y hasta ascética: vestía un manto de lana, caminaba descalzo, se acostaba en el suelo y pasaba hambre (epístolas 1, 2, 3 y 6). En la número siete comparaba al buen gobernante con un buen pastor y en la octava ponía por delante de muchos hombres al perro, por ser un animal agradecido. En la novena, donde apuntaba el pacifismo más ingenuo, contrastaba la maldad de la civilización y la bondad del primitivismo y trataba de consolar a Creso contraponiendo a la pérdida de los tesoros materiales del rey, otro muy diferente:

“Los escitas quedaron fuera de estos males. La tierra la poseemos todos en su totalidad. Lo que nos da espontáneamente, lo tomamos; lo que oculta, lo dejamos estar. Por proteger de las fieras a nuestros rebaños, recibimos a cambio leche y queso. Las armas las tenemos no para agredir a otros, sino para defendernos a nosotros mismos, si fuera preciso. Pero aún no lo ha sido. Pues somos a la vez los competidores y el premio para quienes vinieran a atacarnos, y tampoco les atrae a muchos un premio semejante”³⁹⁶.

En la epístola segunda daba lecciones de filantropía a Solón; y en la tercera amonestaba a Hiparco por su afición a la bebida, cuando a los escitas se les consideraba unos adictos empedernidos a la misma. Anacarsis “es el “buen

³⁹⁶ Trad. de Luis Gil, “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos”. *RUC*.1980/1 . pp. 43-78, p. 71.

salvaje” que tiene que enseñar a los refinados y exquisitos el desprecio al lujo y al dinero...Es el ignorante a quien incumbe mostrar en qué consiste la magnanimidad y el buen gobierno. De todo ello...se llega a la pesimista consecuencia de que los pueblos no degradados por la civilización, por vivir de acuerdo con la naturaleza, son mucho más virtuosos y por eso más felices”³⁹⁷.

Se pregunta Luis Gil (*op.cit.* p. 70) cómo y cuándo se pudo producir la tergiversación que posibilitó esta interpretación de una historia como la de Anacarsis a partir de la versión de Heródoto, y afirma que la lengua de las epístolas es la *koiné* del s. III a. C. y que en ellas se contienen un serie de datos (geográficos y lingüísticos) que abonan su adscripción a ese siglo. El cinismo, hacia 250 a. C., estaba huérfano de figuras como Diógenes o Crates y sus continuadores necesitaban alguna referencia como la de este primitivo y buen salvaje.

Por otra parte, resalta Reale que junto al presupuesto racista existía el de la radical distinción de sexos, y que, poco a poco se irá procediendo al reconocimiento de algunos derechos para las mujeres (*ibid.* pp.12-13).

Si en la literatura la etapa helenística supone la aparición de nuevos géneros como la novela y la biografía, no hay que olvidar que es asimismo un período de enorme desarrollo de las ciencias, que no tendrá parangón hasta Galileo y la revolución científica. Es también el tiempo de las grandes fundaciones culturales, obra de los monarcas helenísticos, como son los museos y las bibliotecas. B. Farrington afirma que al iniciarse el período alejandrino (principios del s. III a. C.) “el prestigio de la ciencia fue tan grande que los gobernantes vieron en ella un instrumento de poder y la incorporaron a su política para promover el progreso. En Alejandría se pusieron por vez primera los recursos de un estado poderoso en manos de los científicos”³⁹⁸.

En cuanto a la filosofía, el panorama de la misma fue espléndido, en una época que supone la universalización y la diversificación de todo lo genuinamente griego, por una parte, y la privatización en todos los órdenes de la vida, por otro. El pensamiento helenístico pierde el sentido de la trascendencia, de lo suprasensible, de lo metafísico, de lo espiritual y sólo puede razonar con categorías inmanentistas, fisicistas y materialistas. Lo que pierde en profundidad, lo gana en extensión y se convierte en la fuente de la que el hombre extrae los valores que antes le ofrecía la *polis*. Al filósofo helenístico no le importaba la *sophia* sino la *phronesis*, es decir, resolver el problema de la vida y de ahí que el Cinismo, el Epicureísmo, el Estoicismo y el Escepticismo establecieran, sobre todo, modelos de vida, partiendo de que el sabio no tiene

³⁹⁷ *Ibid.* pp.70-71.

³⁹⁸ B. Farrington, *ciencia y filosofía en la antigüedad*. Barcelona, 1972, p. 189.

nada que temer en este mundo y de que la única felicidad que existe se da en la tierra.

Los filósofos del período helenístico son esencialmente moralistas, tienden a la prédica de un credo ético, y a su manera tienen algo de apóstoles y misioneros. Así pues, no es de extrañar que las corrientes filosóficas de la época sean fundamentalmente éticas. La escuela cínica se distingue de las otras, básicamente, “más que por el contenido, por la radicalidad y el rigor de su formulación”³⁹⁹.

Como han indicado distintos especialistas, el cinismo supuso una subversión de los valores entonces vigentes y una reinterpretación racionalista del mito, que le sirvió, en buena medida, para transmitir su ideario. Las doctrinas filosóficas –y las religiones mistéricas más tarde– intentaron proponer una solución práctica al individuo aislado, una promesa de *eudaimonía*. Todas las escuelas filosóficas helenísticas trataron de enseñar a ser feliz, identificando la felicidad con algo que es más negativo que positivo, que constituye más bien una renuncia que una adquisición, más un anularse que un acrecentarse. Todas concuerdan al afirmar que la felicidad está en la *ataraxía*, la paz del espíritu. Diógenes y Pirrón la buscaron en la renuncia total, en la plena indiferencia. Zenón persigue la *apatía*, la impasibilidad. Epicuro la sitúa en la *aponía* y la *ataraxía*. El sabio es el portador de todas las virtudes que las nuevas filosofías reconocen como esenciales para vivir felices⁴⁰⁰. Concluye Reale afirmando que, dicho en términos de Scheler, el núcleo fundamental a partir del que estas escuelas filosóficas se desarrollan es una “intuición emocional de los valores” (*ibid.* p. 32). También hace notar que estas filosofías tienen el vigor y la fuerza de la fe laica, de la fe inmanente, circunscrita a la *physis* o naturaleza; sistemas que niegan lo sobrenatural pero que mantienen la fuerza propia de cada fe. Esto explica el por qué todos los fundadores de estas escuelas fueron ensalzados por sus secuaces a las alturas y declarados semejantes a los dioses. Son santos laicos de una fe inmanente, paradigmas encarnados de un modo de vivir perfecto, del modo de vivir que proporciona la felicidad total. (*ibid.* pp. 32 ss).

En lo relativo a la religión de la época helenística, M.-O. Goulet-Cazé anota que una de sus características fue que “la gente culta en general y los filósofos en particular se mostraban cada vez más críticos con la religión en todas sus formas tradicionales”⁴⁰¹. Continúa afirmando que el culto a *Tyche* o Fortuna llegó a desempeñar un importante papel en la visión que los cínicos tenían del mundo. *Tyche*, la señora del mundo, es celosa, ciega, perversa, paradójica, caprichosa, irracional e imprevisible. Los primeros cínicos se enfrentaron a ella por medio de la burla y trataron de hacerse totalmente inmunes a sus golpes. Todas las escuelas de filosofía de esta época se propusieron la ta-

³⁹⁹ *Los cínicos*, Diógenes Laercio. Ed. y trad. de Rafael Sartorio. Ed. Alhambra, 1986. (p.20).

⁴⁰⁰ G. Reale, *op.cit.* p. 19 ss.

⁴⁰¹ M.-O. Goulet-Cazé “La religión y los primeros cínicos”, (pp.-69-110), *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 71.

rea de elevar al hombre por encima de semejante ser, y de hacerlo invulnerable a sus ataques. Mientras que la fe popular pervivía, empezaron a manifestarse el escepticismo e incluso el ateísmo. Esa fe popular fue derivando hacia lo que podríamos llamar superstición y algunos ritos adquirieron un valor mágico. Los presagios, los amuletos, la adivinación y los sacrificios se siguieron utilizando, mientras que las personas cultas reaccionaron ante estas prácticas, de modo que la religión “se convierte en un refugio de las incertidumbres de la vida y del temor al mundo de ultratumba” (*ibid.* p. 73). Podríamos afirmar, por tanto, que se puede distinguir entre una religión popular y una religión de los filósofos.

El interés de los cínicos por la religión fue limitado, con la excepción de Antístenes, que no era cínico en sus planteamientos religiosos, pero que al oponer *physis* a *nomos* influiría, sin duda, sobre Diógenes y sus sucesores. A Antístenes se le puede atribuir piedad, al menos de carácter filosófico. Si Diógenes no fue ateo, manifestó un franco agnosticismo y trató de mostrar, siguiendo las premisas de Antístenes, que la religión popular y sus prácticas derivan del *nomos* y no de la *physis*.

Es menester hacer hincapié en que esta crítica cínica se dirige a las formas tradicionales de la religión y en especial a los misterios, así como a la plegaria, y todo ello porque “no podían soportar la tendencia a hacer depender la felicidad humana de prácticas que nada tenían que ver con la disposición moral del hombre”⁴⁰². Por ello dedicaron tiempo a criticar las prácticas religiosas, ya que ellos preconizaban la sensatez, el sentido común y el discernimiento que se oponían de manera frontal a aquéllas.

Los temas propios del cinismo son los habituales de la filosofía que va a desarrollarse en la época helenística. El distanciamiento del filósofo respecto a la “cosa pública” (la *apragmosyne*) le deja un espacio vacío para el pensamiento sobre el que construirá una nueva teorización, y ésta va a consistir en una nueva elaboración de lo que es *physis* y de lo que, según *physis*, es legítimo. Este nuevo ideal de la *apragmosyne* se interioriza como el ideal de la vida del sabio. “La sabiduría –aprendida en *physis*– como fortaleza contra el *nomos*; el abandono de la política a los políticos... la apología de la vida privada, etc... son materiales con los que los intelectuales hasta ahora implicados en el poder –hasta ahora afectos al *nomos*– rellenan la noción de *physis*. *Physis* es el argumento que se esgrime contra la *polis* para que justifique la opción por la automarginación; pero *physis* –como en la época anterior– sigue sin hacer referencia al campo de la actividad económica... la moral privada del sabio es el retiro”⁴⁰³.

⁴⁰² “La religión y los primeros cínicos”, M.-O. Goulet-Cazé, en *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 92.

⁴⁰³ Jesús M. G^a González, *La filosofía del primer cinismo: Diógenes de Sínope y sus inmediatos seguidores* (pp. 10-11). Tesis de la Universidad de Granada, 1979.

Pero, además, los cínicos compartieron las distintas convulsiones que supone siempre un cambio en la historia y que hacían mella en la población. La esclavitud, la guerra y el exilio constituían motivos reales de terror para las gentes de la época, y personas como Diógenes las sufrieron en sus carnes. Seguramente por esto mismo el exilio, la esclavitud, la pérdida del hogar y de las distintas pertenencias formaban parte de las diatribas cínicas, casi como un lugar común de su pensamiento. Su intención era conectar con los verdaderos motivos de pánico de su audiencia, para intentar explicarles que podían sobrellevarlos⁴⁰⁴.

⁴⁰⁴ Para ver más al respecto, D. R. Dudley, *A History of Cynicism*. New York, 1974, Gordon Press. (pp.IX ss).

V. Los cínicos

Los cínicos fueron lo más parecido a lo que hoy consideramos un movimiento anti-sistema. Surgieron en Grecia a principios del s. IV, en la etapa que podemos considerar como la más “moderna” de su historia. Sin relatarlo como tal, Diógenes Laercio refiere cómo se produjo uno de los actos fundacionales del cinismo, cuando Diógenes, exiliado en Atenas, intentó conseguir una casa y al no lograrlo, se amoldó a vivir en una tinaja, como un perro (DL VI. 23), demostrando así que podía avenirse a casi todo, incluso a formas de vida tenidas por indignas de la especie humana.

El cinismo se fundamenta en unos pocos y sencillos axiomas, porque los cínicos desdeñaban la argumentación abstracta. Quizá de manera un tanto severa, W. Nestle afirma que “el cinismo del período helenístico es el plebeyo de la filosofía, y no sólo por el origen social de sus pensadores, sino también por su estilo mental”⁴⁰⁵. El cinismo remonta su filiación a la sofística, cuando se produce la primera división entre el Estado y la naturaleza, la separación entre *nomos* y *physis*. Las leyes naturales son inmutables y eternas, mientras que las de la ciudad son mudables y arbitrarias, pura convención (*thesis*). Diógenes es el paradigma de lo contingente, de la adaptación a lo que la vida va deparando, del estricto mínimo vital. Desde ese punto de vista, la filosofía cínica se limita a dialogar con las circunstancias que subyacen a las condiciones meramente materiales de cada existencia. El pensamiento cínico es fácil de interpretar y no pretende poner dificultades a su comprensión. Qué duda cabe de que tanto Diógenes como Crates eran hombres inteligentes, aunque preferían la simplicidad y rechazaban los alambicamientos intelectuales. Por mor de la sencillez se expresaban mediante paradojas que podían llegar a parecer rudas, toscas, y con ellas trataban de desafiar los prejuicios de su audiencia.

D. R. Dudley recoge que se ha entendido el cinismo como una escuela socrática menor, fundada por Antístenes, y también como “la filosofía del proletariado”⁴⁰⁶, pero su invectiva contra la riqueza se dirigía tanto al beneficio espiritual del rico como a la mejoría material del pobre y, en todo caso, concluye que el cinismo fue realmente un fenómeno que presenta tres aspectos inseparables: “a vagrant ascetic life, an assault on all established

⁴⁰⁵ W. Nestle, *Historia del espíritu griego*. Barcelona, 1975, p. 265.

⁴⁰⁶ P. Vidal –Naquet refuta esta afirmación considerándola una expresión “absurda en sí misma”, pero reconoce que “el cinismo expresa maravillosamente un aspecto de la crisis de la ciudad clásica” (*op.cit.*, p. 355).

values, and a body of literary genres particularly well adapted to satire and popular philosophical propaganda”⁴⁰⁷. El cínico es, pues, un asceta vagabundo y el cinismo supone un asalto a los valores establecidos y lega un conjunto de escritos satíricos y de divulgación filosófica. Además, se trata del único movimiento filosófico de la antigüedad que situó la libertad como valor central, y muy especialmente la libertad de expresión, mirando el quehacer retórico y literario. Ejemplo de ello en lo tocante a la literatura es la obra de Antístenes. En lo extremista del *modus vivendi* del cinismo radical, Diógenes dejó una masa de seguidores, mendigos recalcitrantes y pertinaces, y también una tradición literaria cultivada por los sofistas de más talento del Imperio romano⁴⁰⁸.

El cinismo preconizó la vuelta a la naturaleza, definiendo ésta como todo lo que no es cultura, el equilibrio y la simplicidad; la *autarcía* (< ἀρκέω, “bastarse”), por la cual el sabio conquista su autonomía; y la libertad de palabra (παρρησία), mediante la que se oponían a todo lo que disminuye o embrutece al hombre, aunque se percataron de que no era posible transformar la sociedad.

El vehículo utilizado por los cínicos para transmitir sus ideas cuenta con dos nuevas formas de exposición: la sátira y la diatriba. Con ellas pretendían acercarse a las masas, ya que “era propio de la esencia del cinismo que las clases sociales más pobres se sintieran atraídas por él, y una idea fija de los pensadores de la escuela fue siempre la de afectar en sus enseñanzas orales y escritas la mayor popularidad de estilo”⁴⁰⁹. Tanto la sátira como la diatriba se remontan a Bión de Borístenes, un esclavo, en el s. III a. C., del que sabemos gracias a lo que Estobeo conserva de Teles. “Teles ha sido, según parece, un moralista cínico que vivió como maestro de la juventud en Mégara a mediados del s. III sin tener doctrinas filosóficas propias, interpretaba edificantemente textos ajenos y adornaba sus explicaciones con citas de los poetas y con anécdotas”⁴¹⁰. Menipo y Luciano continuarían la tradición de la sátira.

Para la elaboración y fundamentación literaria de sus ideales, los cínicos utilizaron el acervo mitológico, posiblemente por lo conocido y cercano que permanecería para todos sus conciudadanos. Ya hemos hecho referencia a la predilección de los cínicos por Heracles, que había tenido precedentes y tendría continuadores. El héroe fue objeto de atención por parte de los trágicos greco-latinos. Baste recordar su papel en *Las Traquinias* sofocleas, en

⁴⁰⁷ D. R. Dudley, *A History of Cynicism*. New York, 1974, pp. XI-XII.

⁴⁰⁸ Ver más al respecto en “Invalidar la moneda en curso: la retórica de D. y la invención del cinismo”, R.Bracht Branham (pp.140-141). *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet- Cazé (eds.) (pp.111-141) Seix Barral, Barcelona, 2000.

⁴⁰⁹ W. Nestle, *op.cit.* p. 265.

⁴¹⁰ *ibid.* p. 267.

la *Alceste* euripídea y en los dramas de Séneca. Señala Gil⁴¹¹ que poco a poco se fue humanizando y se le atribuyeron, incluso, rasgos grotescos. Al humanizarse, Heracles también se democratiza y se hace próximo al pensamiento imperante en el círculo socrático: “el héroe descomunal de la tragedia épica está a punto de convertirse en filósofo y de adoptar la vida ascética... comportarse en la vida como Heracles no requería ya sus fuerzas sobre-humanas, ni sus cualidades de prócer, sino un poco de razón, fuerza de voluntad y entrenamiento para lograr sobreponerse a las propias debilidades.”

El héroe cínico, así pues, es Heracles, que todo se lo debe a sí mismo, que pasa su vida en permanente esfuerzo (πόνος). La *autarcía* (< αὐτάρκεια) exige una constante *ascesis* y el cínico debe aprender a renunciar: es la virtud quien nos hace sabios y no es menester saber muchas cosas, sino saber vivir. “La sabiduría práctica se adquiere por el ejercicio continuado de la virtud...A medida que nos desligamos de las cadenas de la opinión, la riqueza, el placer, se libera en nosotros la recta razón que aquéllas mantenían muda y prisionera. El resultado final es la *basileia* interior: el hombre se convierte en rey, señor de sí mismo”⁴¹². La *autarcía* supone una elaboración y una teorización de la marginación en la que el cínico Diógenes se encuentra; no consiste en una preparación para justificar moralmente esa marginación que se ha asumido “para preservar una posición de privilegio”⁴¹³.

El menosprecio por la *doxa* caracteriza al sabio y hunde sus raíces, según la interpretación que de algunas figuras míticas hacen los cínicos, en personajes como Tersites. En efecto, éste, aun siendo de noble origen, jamás presumió de ello. Cuando fue agraviado por Odiseo ya había demostrado valor presentándose voluntariamente en la cacería de Calidón y en la expedición contra Troya. Libanio (como ya recogimos más arriba) defendió la figura de Tersites, que no estaba ligado por ningún juramento y pudo haberse acogido a su invalidez para eludir la guerra. La propia saga narraba comportamientos sospechosos de otros héroes: Odiseo había simulado locura para evitar enrolarse en la contienda y Aquiles se había disfrazado de muchacha. Tersites jamás se retiró del campo de batalla, como sí hizo Aquiles, que deshonraba muchas de sus hazañas con sus acciones posteriores. Sin embargo, Tersites no mereció por parte de los cínicos la atención que otros héroes homéricos. Tersites sabía hablar bien y esto debía molestar a Odiseo, que veía en él “un adversario difícil en la polémica, cuando no se tenían a mano argumentos más eficaces que los suyos...Frente a la *polytropia* de Ulises, poseía como Diógenes el don de la *parrhesia* en el doble sentido de sinceridad y desvergüenza que adquirió esta palabra en griego”⁴¹⁴ y Tersites tuvo que cargar con la etiqueta de demagogo. Sólo Libanio rendiría “tributo merecido a un antihéroe, cuyo valor

⁴¹¹ Luis Gil “El cinismo y la remodelación...” RUC 1980/1, p. 48.

⁴¹² *ibid.* p. 36.

⁴¹³ Jesús M. G^a González, *La filosofía del primer cinismo: Diógenes de Sínope y sus inmediatos seguidores*. Granada 1979 p. 12.

⁴¹⁴ Luis Gil “El cinismo y la remodelación...” RUC 1980/1, p. 76.

simbólico no supo captar la democracia ateniense en sus momentos de apogeo” ya que “en la elocuencia de Tersites hay... un elemento pedagógico que le aproxima asimismo al sabio cínico... Sus palabras exponían la pura verdad” y el hecho de que fuera golpeado por Odiseo a quien desdora es al hijo de Laertes y no a la víctima de la agresión. Tersites une en su persona, pues, “el desprecio a la gloria, la sinceridad a toda prueba, el espíritu misional y la *karteria* o paciencia, virtudes a su vez específicamente cónicas... Al menos desde el siglo II d. C., el lenguaraz Tersites, con su joroba, su fealdad y su cojera, había sido introducido en el santoral cínico”⁴¹⁵.

Señala Luis Gil lo extraño que resulta, por tanto, el poco aprecio que la escuela cínica manifestó por Tersites, “la figura del antihéroe por excelencia, descrita por Homero desde la óptica aristocrática con todos los estigmas del plebeyo”, el tullido que por primera vez y anticipándose a Agamenón, hizo resonar en la asamblea heroica la voz del pueblo en la historia de Grecia ⁴¹⁶.

Si Heracles asumió entre los cínicos un papel modélico, otros héroes de la leyenda fueron observados con la lupa de la censura más feroz. Los títulos de distintas obras atribuidas a Antístenes y Diógenes permiten suponer que Agamenón, Áyax y Aquiles fueron reinterpretados con un sesgo bastante diferente al que les prestaba la tradición. El que Aquiles ofreciera sacrificios humanos en la pira de Patroclo y ultrajara el cadáver de Héctor no hacía de él un modelo de filantropía. Libanio llevaría al extremo la crítica del Pelida en su *Vituperio de Aquiles*⁴¹⁷.

Otra característica del cínico fue la ἀναδεία, que desembocaría en lo que hoy denominamos contracultura y que supuso, en su momento, el que los cínicos vivieran fuera de toda *paideia*, apartándose de las normas más elementales de convivencia. “Rechazan todo tipo de culto y hacen escarnio de toda idea de inmortalidad... Diógenes acuña el término *cosmopolita* y así anula las diferencias entre los hombres en cuanto a raza, lengua o patria” ⁴¹⁸. El cinismo pretende demostrar que la *arete* carece de fronteras y que entre los bárbaros existen sujetos dignos de admiración y respeto, y se buscan ejemplos de esta excelencia. Aunque no admitieron las diferencias sociales entre libres y esclavos o entre hombres y mujeres, nunca llegaron a plasmar algo semejante a un programa de abolición de la esclavitud, que para ellos pasa por una reducción de las necesidades. Sentada esta premisa, el hombre debería ir rompiendo todos sus vínculos, siendo el primero de éstos el que le obliga a vivir en la ciudad, sometido a la ley e integrado en un modo de producción determinado. Los cínicos mantuvieron una actitud teóricamente opuesta a la misma, pero ambigua en la práctica, considerándola un avatar de la fortuna.

⁴¹⁵ *ibid.* pp. 76-78.

⁴¹⁶ *ibid.* pp.75-78.

⁴¹⁷ Ver para más detalles Luis Gil “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos” *RUC* 1980/1 pp.43-78, pp. 72-75.

⁴¹⁸ *Los cínicos, Diógenes Laercio*. Ed. y traducción: Rafael Sartorio. Ed. Alhambra, 1986, pp. 23-24.

En cuanto a la mujer “la teoría y la práctica van del todo acordes: la igualdad entre los sexos claramente sostenida, es igualdad práctica” ⁴¹⁹.

Otro término clave en el cinismo es el *typhos*, con el que se designa la vanidad, el orgullo, la altanería, y que recoge DL (VI. 6) por primera vez cuando relata la visita de Antístenes a Platón enfermo:

Hacia mofa de Platón por considerarle henchido de vanidad

Al declararse *cosmopolita* Diógenes no sólo sienta el principio de *ubi bene, ibi patria*, sino que echa por tierra la noción de destierro como castigo terrible. El exilio ya no impresiona al cínico del período helenístico, porque es siempre él mismo, viva donde viva.

Según Burckhardt los cínicos encarnaron la más libre personalidad y se constituyeron en la vida crítica de la *polis*. “Despreciaron la lógica y la física y se limitaban a la ética, y en ésta era su proposición principal que la virtud es enseñable y no se puede perder, y como virtud principal estimaban la falta de necesidades, el desprecio del placer y el endurecimiento contra el dolor. “El afán es lo bueno”, decía Antístenes; todo lo demás le era indiferente (ἀδιάφορον). Los cínicos son la vida crítica de la *polis*.” Su ascetismo “no tiende a mortificar el cuerpo y...no puede oponerse a la salud. Tampoco tiene relación con la creencia en la transmigración de las almas, ni...con ningún motivo religioso...sino que sólo pretende ser un medio para hacerse independiente de la Tyche, y es, por tanto, un producto del pesimismo griego”. Continúa afirmando que era fácil caricaturizarlos. No trabajaban, mendigaban, no necesitaban nada y nada les faltaba si podían exponer ante el mundo sin peligro su mala lengua ⁴²⁰.

Así, pues, hemos ido viendo que la terminología del cinismo parte de la distinción entre *physis* y *nomos*, que le lleva a propugnar una vuelta a la naturaleza. Hemos recogido después la necesidad de la *autarcía*, de la *autonomía*, y de la *parrhesia*. A continuación hemos pasado revista a la valoración positiva que hacen del *ponos* y de la *ascesis* y del menosprecio que sienten por la *doxa*.

Pues bien, todo ello supone la *karteria*, el temple psicosomático del cínico. Este ensalza la *anaideia*, celebra la *apragmosyne*, presume de su condición de cosmopolita y desprecia el *typhos*.

Resumiendo, podemos afirmar, con A. A. Long⁴²¹, que los cínicos propugnaron lo siguiente:

⁴¹⁹ *ibid.* p, 24.

⁴²⁰ J. Burckhardt, *Historia de la cultura Griega* II RBA, 2005, pp. 343 y 348.

⁴²¹ A. A. Long “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística” en *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 47.

- La felicidad consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza.
- La felicidad está al alcance de cualquier persona dispuesta a entregarse a una ejercitación física y mental adecuada.
- El autodomínio es la esencia de la felicidad. Este se manifiesta en la capacidad de vivir felizmente incluso en circunstancias sumamente adversas.
- El autodomínio equivale a un carácter virtuoso.
- La persona feliz así entendida es la única realmente sabia, soberana y libre.
- Las cosas que se consideran convencionalmente necesarias para la felicidad (riqueza, fama, poder político) carecen de valor en la naturaleza.
- Los principales impedimentos para la felicidad son los juicios de valor y los trastornos emocionales y el carácter vicioso que dimana de esos falsos juicios.

Tras esta aproximación al pensamiento cínico, veremos someramente lo relativo a las vidas y el ideario de los tres filósofos más influyentes que integran este movimiento: Antístenes, Diógenes y Crates. Creemos que, tras partir de lo dicho acerca de Sócrates, parece evidente que las bases del ideario de esta escuela las sentaron ellos, seducidos por determinadas facetas de la personalidad y del pensamiento de Sócrates. Las otras figuras del cinismo se limitaron a continuarlo, con escasas aportaciones individuales. La fuente fundamental para todo lo relacionado con éstos no puede ser otra que Diógenes Laercio y a ella nos remitiremos continuamente, además de aportar otras citas.

VI. Tres figuras del cinismo

Antístenes (ca. 446-ca. 366)

Advierte Guthrie que la información acerca de la vida y circunstancias de Antístenes proviene de varios siglos después de su muerte. De acuerdo con ellas, era hijo de ateniense y de tracia, es decir, un *nothos* que no disfrutaba de la ciudadanía. Debió de gozar de una buena posición económica, ya que pudo pagarse las enseñanzas de Gorgias, y posteriormente formó parte del círculo socrático. Platón lo menciona en el *Fedón* (59b) entre los que acompañaron a Sócrates en la prisión horas antes de que se llevara a cabo la ejecución de éste. El magisterio de Gorgias hizo de él un buen retórico, como evidencian los breves discursos de Áyax y Odiseo que comentaremos más abajo. Se convirtió en socrático convencido y del maestro tomó “la firmeza de carácter” (DL VI. 1-2)⁴²²; en el *Banquete* de Jenofonte aparece como fiel acompañante y amigo de Sócrates, de quien le atrajo especialmente el ascetismo de su vida. La antigüedad lo tuvo por su discípulo más característico y su enfrentamiento con Platón –al que consideraba henchido de vanidad– se manifestó especialmente en la obra titulada *Sathon*, en la que atacaba algún aspecto del platonismo y al propio filósofo, con ese nombre ultrajante. Señala A. Tovar que esta rivalidad con Platón descansaba en la aspiración que ambos compartían por recoger la herencia del maestro⁴²³.

Los rasgos que definirán al cinismo están presentes en este socrático, que hereda la preocupación por la educación, por la *autarcía* y la autonomía del ser humano. Pero también mantiene intereses propios de la sofística que fueron ajenos al pensamiento de Sócrates: su crítica a la religión tradicional, su menosprecio por la ciencia y su interés por lo que llamará “derecho natural”. Apunta Luis Gil que Antístenes “exageraba el espíritu democrático hasta el extremo de negar cualquier determinismo de clase en el desarrollo de la valía personal”⁴²⁴ y señala A. A. Long que Antístenes, además, hace un elogio revolucionario de la pobreza⁴²⁵.

⁴²² Salvo que se especifique lo contrario, las traducciones de los cínicos son las de C. Gª Gual, *Vidas de los filósofos ilustres. Diógenes Laercio*. Madrid, 2007.

⁴²³ A. Tovar, *op. cit.* p. 41.

⁴²⁴ Luis Gil “El cinismo y la remodelación...”, p.69.

⁴²⁵ A. A. Long, *op.cit.* p. 51.

Antístenes limitaba su atuendo a un viejo manto (DL VI. 13), proclamaba su frugalidad (Jenofonte, *Symp.* IV. 35) y afirmaba que la más exquisita de sus posesiones era el ocio (*ibid.* IV. 44), que le permitía ver las cosas dignas de verse, escuchar lo que merecía la pena escucharse y pasar el día con Sócrates; en esta misma obra el autor recoge, primero, una aseveración de Cármides: “Yo me siento orgulloso de mi pobreza” (III. 9), y posteriormente la explicación a tal aserto (IV. 29). Por tanto, en el círculo socrático, la preocupación y el interés por asumir una pobreza voluntaria no era patrimonio exclusivo de Antístenes.

A la muerte de Sócrates fundó su escuela en el gimnasio llamado de Cinosargo (“del perro blanco”). DL hace derivar de esto la denominación de la escuela cínica y afirma que le apodaron el Perro Sencillo (VI. 13). A partir de entonces la *karteria* y la *enkrateia* se tornan en *autarcía*. Se vistió con un *tribon*, tomó una alforja o mochila donde llevaba lo necesario para alimentarse en cualquier lugar, y un bastón. Este *look*, el mismo que Homero atribuye a Odiseo disfrazado de mendigo, distinguirá al filósofo cínico aún en el s. IV d. C., en vida del emperador Juliano (360-363). DL ve en la figura de Antístenes al fundador del “estoicismo más recio y viril” (VI. 14) y al hombre que “abrió camino a la impasibilidad de Diógenes, y a la continencia de Crates y a la firmeza de ánimo de Zenón” (VI. 15).

DL afirma taxativamente (VI. 2) que “fue el fundador del cinismo”, si bien Guthrie avisa de que jamás hubo una escuela cínica en el sentido literal en que sí existieron como tales la Academia, el Liceo y la Estoa⁴²⁶. Dudley⁴²⁷ sostiene que el que Antístenes fuera el fundador del cinismo ya fue puesto en duda en la antigüedad.

Para completar lo que conocemos de su biografía, añadiremos que a los veinte años participó en la batalla de Tanagra. Se inició en los misterios órficos y exhortaba a vivir piadosa y justamente. Murió hacia los ochenta años, de enfermedad, tras haber vivido a caballo entre dos épocas.

En cuanto a su quehacer literario, dejó una lista de unas setenta obras de la que puede deducirse que se interesó por el uso del lenguaje y por la retórica. Realizó comentarios a poetas antiguos, como Homero y Teognis, y se centró sobre todo en cuestiones ho-méricas. Sobre la temática de sus otras obras, DL recoge que fue el primero en definir la proposición (VI. 3) y añade:

“Sus temas favoritos eran éstos: demostrar que es enseñable la virtud. Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos. Que el sabio es autosuficiente, pues los bienes de los demás son todos suyos. Que la impopularidad es

⁴²⁶ W.K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía Griega* III. Madrid, 2005, p. 297.

⁴²⁷ D. R. Dudley, *A History of Cynicism*. New York, 1974, Gordon Press. (pp. 2-8, 24).

un bien y otro tanto el esfuerzo. Que el sabio vivirá no de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con la virtud... para el sabio nada hay extraño ni imposible. El bueno es digno de amor. Las personas de bien son parientes... Prestar atención a nuestros enemigos, porque son los primeros en percibir nuestras faltas... las buenas acciones son hermosas y las malas vergonzosas” (VI. 10-12).

Otro testimonio acerca de su pensamiento es el que Jenofonte (*Banquete*, IV. 34-44) pone en su boca:

“...creo, amigos, que las personas no tienen la riqueza y la pobreza en su casa, sino en sus almas. Veo, en efecto, que muchas personas corrientes, aun teniendo una gran cantidad de riquezas, se consideran tan pobres que afrontan toda clase de fatigas y de riesgos para poseer más...Estoy informado también de que algunos tiranos tienen tal hambre de riquezas que cometen crímenes más atroces que los pobres más necesitados, pues a causa de la necesidad evidentemente algunos roban, otros asaltan, otros venden como esclavos a hombres libres y hay también tiranos que destruyen familias enteras, matan personas en masa, e incluso a menudo reducen a la esclavitud a ciudades enteras para conseguir dinero. Pues bien, a esta clase de individuos los compadezco mucho por la grave enfermedad que padecen...En cuanto a mí, tengo tantos bienes que apenas puedo encontrarlos. Sin embargo, me sobra para comer hasta llegar a no tener hambre, para beber hasta no tener sed y para vestirme hasta el punto de no tener más frío cuando salgo que Calias...con lo riquísimo que es...Pero la posesión que calculo de mayor valor en mi riqueza es el hecho de que, si alguien me quitara lo que ahora tengo, no veo a pesar de ello ningún trabajo, por humilde que sea, que no me proporcionara sustento suficiente...a todos mis amigos les muestro mi abundancia y comparto con quien lo desee la riqueza de mi alma. Y, además, la más exquisita de las posesiones, que es el ocio”⁴²⁸.

En cuanto al sentimiento religioso de Antístenes, Guthrie⁴²⁹ sostiene que desde la sofística y Sócrates “parece que existió una sola expresión inequívoca de una opinión monoteísta, expresada en términos de la conocida antítesis entre *nomos* y *physis*”. Sigue Guthrie aportando distintos datos acerca de la posibilidad de que Antístenes afirmara en una obra sobre la Naturaleza algo como que “según el *nomos* hay muchos dioses, pero en la naturaleza o en la realidad, sólo hay uno”, tal como lo transmiten Filodemo y Cicerón. También cita a Antístenes algún escritor cristiano como Lactancio, quien afirma que para el cínico el único dios era el creador del mundo. De haber sido así, con-

⁴²⁸ Trad. de J. Zaragoza. Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid, 1995.

⁴²⁹ W.K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega* III, p.245. Madrid. 2005.

cluye Guthrie, estaríamos ante un ejemplo precoz de la existencia en Grecia del monoteísmo puro.

El interés que las figuras míticas despertaban durante el s.V había llevado a que alguna de ellas fuera duramente criticada desde distintos puntos de vista y por diferentes autores. En un interesantísimo artículo que ya hemos citado anteriormente, Luis Gil⁴³⁰ pasa revista a los personajes que sirvieron a los cínicos para exponer algunas de sus tesis. Así, Prometeo no gozaba de las simpatías que antaño despertó como héroe civilizador. Y es que ya la *Mese* alertaba acerca del peligro que entrañaba la acción de alguna divinidad inventora de trabajos, como ejemplifica el fr. 121 K. & A. de Antífanos:

“Fuera quien fuese el primero de los dioses que nos enseñó un oficio,
ése inventó el mayor mal para los hombres.
En efecto, cuando uno es pobre, si no tiene ocupación,
va y se lo juega todo en un solo día,
de manera que o alcanza la fama o pierde la vida.
Nosotros, en cambio, que tenemos un oficio como garantía
de supervivencia, siempre estamos ávidos de esperanzas,
y, aunque nos es posible pasar por penurias un breve tiempo,
escogemos obrar así durante toda la vida.”

A su vez, la filosofía popular presente en las fábulas criticaba severamente las acciones prometeicas: el Titán, al entregar a los hombres habilidades y herramientas, lo esclavizó a adquirir hábitos antinaturales. Además, según una variante del mito, había dado vida a la mujer; había creado al hombre de manera un tanto “chapucera” porque la faltaba materia o por haber preparado la masa con lágrimas en vez de con agua; había otorgado a los hombres sentidos, innecesarios en un ser racional, entremezclando en su naturaleza elementos animales. “Contra las condiciones de vida implantadas por la vena prometeica del hombre, la única solución posible era, pues, la ruptura total con la civilización a la manera de Diógenes. Sólo en el retorno a los orígenes se podía recuperar la felicidad perdida de la Edad de Oro”⁴³¹. Por otro lado Odiseo, había ido sufriendo un proceso de descrédito bien visible en la tragedia y el que la escuela cínica tomara su defensa o reivindicación “podía tenerse por un malabarismo de la retórica o de la dialéctica”⁴³². Bajo el nombre de Antístenes se han conservado dos cortas declamaciones tituladas “Áyax” y “Ulises”, escritas con clara influencia de Gorgias, donde la figura del segundo se reivindica por sus destrezas y capacidad de adaptación (lo que hoy podríamos llamar “inteligencia emocional”).

⁴³⁰ L. Gil “El cinismo...” *RUC* 1980/1, pp. 43-78.

⁴³¹ *ibid.* p. 67.

⁴³² *ibid.* p. 55.

Traduce Luis Gil ambas piezas oratorias, y comenta lo siguiente: en el discurso de Ulises se aprecia una coincidencia entre las figuras de Heracles y Ulises que permiten suponer que el ideal del sabio estaba ya bien perfilado en la mente del fundador del cinismo. Antístenes resalta la *autarcía* de Ulises, la efectividad de sus hazañas y el provecho que de las mismas ha obtenido el ejército; su *arete* le impide recibir daño de nadie; su calidad de *sophos* le ayuda a no perder de vista la finalidad de la guerra; su *polytropia* no sólo le hace inteligente y experto en el arte bélico, sino que le permite adaptarse a las distintas circunstancias y está siempre presto al combate; sabe adecuar los medios al fin perseguido y el éxito de sus empresas niega que éstas puedan haber sido indecorosas, porque de lo indecoroso no puede producirse lo bello; con sus esfuerzos (*ponoi*) no busca la *doxa*, sino el provecho de sus compañeros de armas; se informaba de lo que sucedía en el campamento enemigo yendo en persona a espiarlo, en lo que Antístenes ejemplifica la máxima recogida por DL (VI. 12) de que es menester prestar atención a nuestros enemigos. Por último, al echar en cara a Áyax la envidia, remitía a lo recogido por DL VI. 5: “Como el hierro por la herrumbre, así decía que los malvados son devorados por su mal carácter”. Transcribimos la traducción de las palabras finales que Ulises dedica a Áyax:

“Te aquejan dos enfermedades, la envidia y la ignorancia, los más opuestos entre sí de los males; aquélla te hace apetecer las cosas honrosas, ésta te aparta de ellas. Es muy humano lo que te pasa: porque eres vigoroso, te crees valiente...La ignorancia es el peor de los males para quienes lo tienen. Si algún día hay un poeta entendido sobre la excelencia, estoy seguro de que a mí me presentará en sus poemas como muy sufrido, muy inteligente y de muchos recursos ...En cambio a ti, según creo, lo hará comparándote a los torpes asnos y a los bueyes que pacen y se dejan atar y uncir al yugo”. (Fr. 15 D-C, 13-14).

Traduce y comenta asimismo un pasaje antisténico (un escolio al verso primero de la *Odisea* conservado en las “Investigaciones homéricas de Porfirio”) en el que Antístenes afirma que Homero “no alaba ni recrimina a Ulises cuando le llama *polytropos*” y que este epíteto alude a la sabiduría y no a la maldad del héroe, “pues encontrar el modo (*tropon*) de sabiduría adecuado a cada uno es propio de la sabiduría” (*op. cit.* p. 55). En este largo fragmento Antístenes se interesa por definir el significado que el adjetivo *polytropos* tenía ya en los poemas épicos: Homero entendería por tal al hombre “flexible en la expresión y el trato con la gente. Quien se encuentra en posesión de la *polytropia* conjuga con el saber la penetración psicológica, el discernimiento de las circunstancias y el don de la oratoria, cualidades que no siempre reúne el *sophos* o sabio a secas.” (*ibid.*, p. 56).

La simpatía de Antístenes por Heracles queda patente en el hecho de que expuso su doctrina ética en una o varias obra/s titulada/s *Heracles*. Casi nada queda de ésta / s, y DL dice al respecto:

“Y que el *ponos* es un bien lo expuso en el *Gran Heracles* y en el *Ciro*, tomando aquel modelo de los griegos y éste de los bárbaros (VI. 2). Estiman (*scil.* los cínicos) también que el fin (*telos*) estriba en vivir de acuerdo con la virtud, según dice Antístenes en el *Heracles* (VI. 104). Estiman también que la virtud se puede enseñar, según dice Antístenes en el *Heracles*, y que no se puede perder” (VI. 105)⁴³³.

Sostuvo, pues, Antístenes que el esfuerzo es un bien, apoyándose en los ejemplos del gran Heracles y de *Ciro*, uno por el mundo griego y el otro por el bárbaro.

Si la mitología había provisto al filósofo de un buen ejemplo de virtud y esfuerzo, en lo relativo a la historia de *Ciro el Grande*, seguramente Antístenes conocía la tradición seguida por Nicolao de Damasco, de conformidad con la cual era hijo de padres pobres y se vio forzado a servir como paje en la corte de los medos, donde padeció un trato muy duro. Esta variante, que no la recogen Heródoto ni Jenofonte, fue la que siguió Dión Crisóstomo, quien “establece en otros lugares un parangón entre *Ciro* y Alcibíades...de quien se había ocupado asimismo Antístenes contraponiendo su belleza física a su perversión moral. Parece como si el ateniense y el persa ejemplificasen los resultados de los diferentes tipos de educación, la propia de un pueblo altamente civilizado y la de otro no lejano del estado de pureza natural”⁴³⁴. *Ciro*, de acuerdo con la tradición jónica subyacente a la idea que de él se hizo Antístenes, tendría algo de rey filósofo, educado entre los magos, conocedor de la filosofía, de la justicia y de la verdad a partir de unas leyes y tradiciones vigentes para los más nobles de entre los persas. Probablemente el cínico quería destacar el valor del esfuerzo puesto por *Ciro* y la virtud de que hizo gala, exaltando el espíritu de la democracia y negando “cualquier determinismo de clase en el desarrollo de la valía personal”. Así también alabó el factor moral de la educación recibida por *Ciro*, frente al tipo de la que se impartía en Atenas, más dada a inculcar buenos modales y conocimientos positivos⁴³⁵.

Acerca de la relación de maestro-discípulo entre Antístenes y Diógenes, Dudley apunta que no parece muy probable que ambos coincidieran en Atenas, ya que Antístenes murió antes del 366, y Diógenes debió llegar a la ciudad hacia el 340. Sigue Dudley anotando que sólo los escritores posteriores (Epicteto, Dión Crisóstomo, Elio, Estobeo, DL y Suidas) dan por hecho que se

⁴³³ Luis Gil “El cinismo y la remodelación...” *RUC* 1980/1, pp. 49-50.

⁴³⁴ Luis Gil, *ibid.* p. 68.

⁴³⁵ *ibid.* p. 69.

conocieron y procede a buscar semejanzas y diferencias entre Antístenes y Diógenes, que pueden sistematizarse así:

- en cuanto a las semejanzas, apunta que ambos eran ascéticos; ambos acentuaron la oposición entre πόνος/ἡδονή; ambos ponían a Heracles como ejemplo de πόνος.

- en lo relativo a las diferencias, señala que Antístenes mantuvo relaciones con los círculos aristotélicos y se dedicó al estudio de la tradición homérica, cosas que no percibimos en Diógenes; Antístenes era pobre y ascético, pero a la manera de un compañero de Sócrates; poseía una casa y ciertas propiedades, acompañaba a Sócrates a los banquetes de los más ricos atenienses; leía a los sofistas y derivaba su manera de ser de ellos; Aristóteles no llama cínicos a los discípulos de Antístenes; la *Mese* no hace referencias a Antístenes, sino que toma como ejemplos notorios de pobreza y ascetismo a los pitagóricos. Sin embargo, la semejanza entre la ética de Antístenes y la de los cínicos es innegable. Diógenes muestra más puntos de diferencia que de semejanza con el maestro: vivía la vida de un mendigo al aire libre o en su tinaja. La ἀναιδεία de Diógenes abolía todas las barreras. Además, recuerda Long que Gomperz señala a Diógenes como el “fundador del cinismo práctico”.

Diógenes (ca. 412-ca. 323)

Esta figura mítica desde la época alejandrina merece el triple de espacio que Antístenes en la obra de Diógenes Laercio. El cínico Diógenes, contemporáneo de Alejandro, perteneció a un mundo nuevo y cambiante, del que se consideró ciudadano. Ello fue posible porque la expansión de la cultura griega y la fusión de griegos y bárbaros, propiciadas por el mismo Alejandro, llevaron al sentimiento de que, como afirma Plutarco, “todos los hombres pudieran considerar la *Ecumene* como su patria”. Al ideal de vida que se había ligado tradicionalmente a la *polis* lo suplantó el de la monarquía universal. Lo complejo de la nueva organización política apartó a los hombres de la participación directa en el gobierno de su ciudad, la vida política languidecía y las decisiones se tomaban lejos de los ciudadanos, en los despachos de la burocracia real.

Finley se pregunta si Diógenes era un lunático, un santo o una mezcla de ambas cosas, dado que las noticias acerca del personaje rayan en lo legendario, y viene a concluir que las leyendas se imponen a la realidad, porque es el protagonista de estos relatos el que ha llegado hasta nosotros, convertido “en el símbolo que nos conserva la historia”. Considera que el cínico viene a ser la contrafigura de Aristóteles y que, habiendo nacido rico, vivió como un mendigo, centrando su interés en buscar la bondad y la virtud⁴³⁶.

⁴³⁶ M. I. Finley, *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona, 1975, pp. 119 ss.

Diógenes nació en Sínope, colonia de Mileto, en el seno de una familia acaudalada, y a causa de un fraude monetario en el que se vio implicado, fue desterrado y se estableció en Atenas, donde llevó la existencia de un mendigo y parece que entró en contacto con Antístenes. De ser esto cierto, le costó que éste lo admitiera en su compañía (VI. 21), pero llevó los principios del maestro hasta sus consecuencias más extremas y supo convertirse en un modelo de vida, con un rigor y una coherencia tan radicales que durante muchos siglos se consideraron extraordinarios. Pasó el resto de su existencia entre Atenas y Corinto y murió, muy anciano, en fecha próxima a la de la defunción de Alejandro.

Buscaba al hombre que vivía según su naturaleza más auténtica, al que estaba más allá de cualquier exterioridad, de toda convención, de toda regla impuesta por la sociedad y más allá de todo capricho de la suerte o la fortuna. Si su modelo último fue Sócrates, él “exageró la autodisciplina socrática hasta dar en el absurdo, la crítica socrática hasta dar en el nihilismo, el naturalismo socrático hasta dar en la vulgaridad y la indecencia”⁴³⁷. Afirmaba que en la vida nada se consigue sin entrenamiento y que la naturaleza del hombre es espiritual y corporal y que ambos se necesitan. Demostraba que desde la gimnasia se puede llegar a la virtud, al aseverar que los artesanos adquieren gran habilidad a partir de una práctica constante. (DL VI. 70-71).

Las anécdotas acerca de su vida son abundantes. DL recoge, citando a Teofrasto (*Megárico*), que se basó en los movimientos de un ratón para adaptarse a dormir en cualquier sitio; se conformaba con ropas miserables y pasaba la vida al raso o en una tinaja (DL VI. 22-23); vivía a menudo de la mendicidad (DL VI. 46, 49, p.e.). Fue el primero en doblarse el manto, se proveyó de un morral y empezó a usar un bastón cuando cayó enfermo (VI. 22-23). A pesar de, o gracias a estas extravagancias los atenienses lo apreciaban, aunque se ha transmitido algún episodio en el que sufrió un percance con su tinaja (VI. 43).

Para autodefinirse adoptó el término de “perro” (DL VI. 60), cuya raza variaba según las necesidades (maltés, moloso, DL VI. 55). En la epístola 7 pseudodiogénica, el cínico escribía a su padre acerca de este remoquete:

“No te duelas, padre, de que me llamen perro, de que me ponga doblado un manto raído, de que lleve alforjas colgadas de los hombros y tenga un bastón en la mano. Pues lo propio no es dolerse por cosas semejantes, sino antes bien alegrarse de que tu hijo se contente con poco y sea libre de la opinión, de la que todos, griegos y bárbaros, son esclavos. En cuanto al nombre, aparte de que no se ajusta a la realidad, es un símbolo en cierto modo glorioso, pues me llaman perro del cielo, no perro de la tierra, ya que con él me comparo, por no vivir de acuerdo con la opinión, sino en conformidad con la naturaleza, libre, bajo Zeus, atribuyéndole a él el bien y no al vecino. En cuanto a la

⁴³⁷ *ibid.* p. 123.

vestimenta, Homero escribe que la portó Ulises, el más sabio de los griegos, por consejo de Atenea cuando regresó de Ilión a su casa. Y es tan bella, que se reconoce que no fue invención de los hombres, sino de los dioses...No te preocupes, pues, padre, por el nombre que nos dan, ni por la indumentaria, porque el perro procede de los dioses y la indumentaria es una invención divina”⁴³⁸.

Continúa Gil destacando el paralelismo que entre el héroe mítico y el cínic reapparece en Varrón y la supuesta protesta de Crates en una epístola espuria (la 19) contra esa identificación. Pero no sólo entre los adeptos a la secta era popular el apelativo, ya que también Aristóteles dice que Diógenes era conocido en la ciudad como ὁ κύων (*Rhet.* III. X, 7). Y lo aceptaba porque este animal simbolizaba la carencia de vergüenza. “Diógenes no sólo se proponía arrancar de su complacencia a su audiencia inmediata, sino pasar a la historia como un perro cuyo ladrido proyectara su eco en los relatos que la posteridad conservara sobre él”⁴³⁹.

Menipo cuenta (*Venta de Diógenes*) que fue hecho prisionero por unos piratas en un viaje a Egina, cosa que sobrellevó con dignidad (VI. 29-30 y 74). Fue vendido como esclavo y comprado por Jeníades, de cuyos hijos se convirtió en preceptor. Eubulo (en su obra *La venta de Diógenes*) da detalles de cómo educó a esos muchachos y se ganó su afecto, permaneciendo en casa de Jeníades hasta su muerte.

Sin embargo, la versión de DL refiere que vivió sus últimos años en el Craneo, un gimnasio a la entrada de Corinto (VI. 77) y murió con casi noventa (VI. 76). Fue honrado por sus amigos y discípulos, y por los ciudadanos corintios. Diógenes dejó una masa de seguidores, mendigos recalitrantes y pertinaces, y también una tradición literaria cultivada por los sofistas de más talento del Imperio romano⁴⁴⁰. Entre los seguidores de Diógenes, inferiores a Crates, se recogen los nombres de Filisco y Onesícrito. Este admiró la doctrina, pero no vivió conforme a sus ideales; participó en las conquistas de Alejandro y encontró algunos trazos de los cínicos en los gimnosofistas orientales (Estrabón, XV. C 715). Mónimo, mencionado por Menandro, fue discípulo de Diógenes y Crates. Compuso παίγνια, mezclas de serio y jocoso. Metrocles (DL VI. 94 ss.), hermano de Hiparquía, supone la asunción por parte del cinismo de un tono decididamente pesimista, en contraste con el sereno optimismo de Crates (DL VI. 95).

⁴³⁸ Trad. de Luis Gil en “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos” *RUC* 1980/1 pp.43-78, p. 62.

⁴³⁹ A. A. Long, “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística” (pp. 45-68), *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) Barcelona, 2000, p. 49.

⁴⁴⁰ R. Bracht Branham “Invalidar la moneda en curso: la retórica de D. y la invención del cinismo”, (pp.111-141). *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) (pp.140-141) . Barcelona, 2000.

La anécdota y el aforismo debían de ser los vehículos del pensamiento de Diógenes, quien consideraría que la narración autobiográfica era material adecuado para la reflexión filosófica. En cuanto a la manera de expresarse, Diógenes Laercio afirma que “era admirable su fuerza de persuasión” (VI. 75) y que “oponía al azar el valor, a la ley la naturaleza y a la pasión el razonamiento” (VI. 38). Es curioso que en su búsqueda del hombre observase tanto a los animales y los tomara como ejemplos. Como seres naturales, aunque inferiores, sus conductas no podían parecerle rechazables y aunque estos razonamientos tengan una apariencia muy simple, sin duda esta simplicidad era buscada de manera intencionada.

Las referencias conservadas de Diógenes permiten deducir que fue un gran conversador, y, de hecho, los chascarrillos referidos a su persona recogen más lo que dijo que lo que hizo y no reflejan a un tipo solitario desinteresado de la vida social. Tras la lectura de las más de ciento cincuenta frases atribuidas a Diógenes podemos aseverar que el cínico poseía una gran sutileza retórica. “Parece haber sido un hombre culto, que gustaba debatir con otros filósofos y que se ganó el respeto de muchos ciudadanos. Su estilo de vida no convencional tenía un propósito filosófico, tal como sus contemporáneos parecen haber entendido”⁴⁴¹. No se dedicó a denostar la vida comunitaria como tal ni recomendó una existencia bestial y solitaria. Utilizando unos versos prestados se describió como un mendigo vagabundo sin ciudad, hogar ni país, que vivía al día:

ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος
πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν.

Probablemente, lo que para el poeta era una calamidad, para Diógenes era “una alabanza superior, una prueba de su capacidad de liberarse de las cosas externas”⁴⁴².

Si observada con ojos del siglo XX su actitud aún sigue pareciendo exhibicionista a algunos (“la figura de Diógenes era urbana, y sus actos, públicos. Su conducta sólo resultaba notable porque se desplegaba donde podía ser observada”⁴⁴³), no parece que podamos hacernos una idea de hasta qué punto pudo resultar chocante y provocadora para sus contemporáneos, que mirarían con asombrado estupor lo estrafalario de su comportamiento.

Se le atribuyeron trece diálogos y siete tragedias (VI. 81). Como autor de una pieza titulada *Homeromastix* debió de tener en poco aprecio las enseñanzas que los griegos extraían del poeta de Quíos, acaso por las

⁴⁴¹ A. A. Long “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística” (pp. 45-68). *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) Seix Barral, Barcelona, 2000, p. 60).

⁴⁴² M. I. Finley, *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona, 1975, p. 123.

⁴⁴³ D. Krueger, “El desvergonzado y la sociedad” (pp. 291-314) *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.). Seix Barral, Barcelona, 2000.

contradicciones en que éste incurrió⁴⁴⁴. Sabemos que, él también, se interesó por la figura de Heracles, con la que afirmaba tener afinidades por el carácter de su vida (DL VI. 71). Esta obra, junto a la de Antístenes, contribuiría sin duda a forjar la imagen del héroe que más tarde Dión Crisóstomo, Epicteto y Luciano utilizarían hasta convertirlo en un “santo cínico”⁴⁴⁵. Volviendo al trabajo de Luis Gil citado en páginas precedentes⁴⁴⁶ coincidimos en el análisis de los testimonios de cómo en Heracles se fue viendo a un precursor de algunas actitudes vitales del cinismo, y muy en especial al compararlas con las de Diógenes: la extranjería de éste tenía su correlato en el continuo vagar del dios, del que se interpretaban sus *ponoi* como la manera de exteriorizar al máximo las capacidades del héroe, considerado un desgraciado por el vulgo mientras sufre y un bienaventurado tras su muerte. Epicteto destaca como características de Heracles su desarraigo y su falta de apego a la tierra (III. 24, 12) y Diógenes se sentía ciudadano del mundo. Incluso el *atrezzo* hercúleo sirve para explicar la indumentaria del cínico. “En el caso del filósofo cínico el hábito hace al monje, ya que cada uno de sus elementos tiene un valor simbólico. La piel de león -el *tribon*- del cínico representaba el pensar filosófico... resguardaba con la *sophrosyne* a su portador. Igualmente los restantes pertrechos de Heracles tenían su significación profunda. Transformado en algo así como el santo patrón de los cínicos, las flechas que porta representan sus palabras “agudas, certeras, veloces, que atraviesan las almas” (Luc. *Her.*); tal cual las de Diógenes”⁴⁴⁷. Veremos que éste hizo suyos, al menos, dos principios que caracterizan al héroe: el esfuerzo y la ejercitación.

La doctrina de Diógenes no aparece formulada de forma exhaustiva ni sistemática: no hay materiales para trazar ningún tipo de desarrollo de la teoría o praxis del cínico. Proclamó en primer lugar la *παρρησία* como la cosa más bella entre los hombres (DL VI. 69) y junto a ella propuso la *ἀναιδεία* (DL VI. 69, 58, 32, 72, 73). Para alcanzar la libertad y la virtud – y por tanto la felicidad- hay dos conceptos que lo resumen todo: esfuerzo y ejercicio (*πόνος* y *ἄσκησις* (DL VI. 70, p.e.) Afirmaba que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal, siendo incompletos el uno sin el otro (VI. 70). Nada en la vida se logra sin ellos. Los placeres debilitan el físico y el espíritu, hacen peligrar y destruyen la libertad, esclavizan al hombre a las cosas y a otros hombres y, por tanto, imposibilitan la *autarcía* y la apatía, suprema aspiración del sabio (DL VI. 105). La felicidad viene del interior del hombre y no de los objetos externos a él. Definía la educación como “sensatez para los jóvenes, consuelo para los viejos, riqueza para los pobres, adorno para los ricos” (VI. 68). Abandonó la música, la geometría, la astronomía y la dialéctica. En sus

⁴⁴⁴ Ver al respecto Luis Gil “El cinismo y la remodelación ...” *RUC* 1980/1 pp.43-78, p. 47.

⁴⁴⁵ Para más detalles remitimos al ya citado artículo de Luis Gil “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos” *RUC* 1980/1 p.50).

⁴⁴⁶ L. Gil “El cinismo ...” *RUC* 1980/1 pp.43-78, pp. 49-51.

⁴⁴⁷ *ibid.* p. 52.

discursos abundaban los temas éticos, ilustrados con ejemplos y analogías, con interpretaciones alegóricas de los mitos. Estos discursos fueron los precursores de la diatriba.

Sostiene Dudley ⁴⁴⁸ que este cínico se nos muestra como un crítico constante de las costumbres de la sociedad, al que no le importaba ningún convencionalismo; representa al σοφός socrático llevado al extremo. La frugalidad en él se convierte en ascetismo; la εἰρωνεία en παρρησία; la σωφροσύνη en ἀπαθεία y la indiferencia socrática acerca de las opiniones de la multitud pasa a ser la ἀναιδεία cínica. Su misión era apartar a la gente de la preocupación por el dinero y el lucro, a fin de que se dedicasen a sus propias almas. Continúa Dudley aseverando que algunas de las anécdotas que se cuentan de él ofenden la decencia universal y que la ἀναιδεία parece haber sido el origen del apelativo κύων. Y es que, como recuerda C. G^a Gual, para los griegos el perro era el animal impúdico por antonomasia, ya que “simboliza la *anaideia* bestial, franca y fresca. Pero si el animal obra así porque está en su naturaleza, el actuar como un can no está en la naturaleza humana, que carece de esa inocencia animal, y por eso el equipararse con el perro es un insulto grave para dioses y hombres, como refleja la tradición griega desde Homero ⁴⁴⁹.

Sigue explicando C. G^a Gual que también la educación se basa en los pilares del pudor. Incluso en el mundo animal hay brutos más civilizados y prudentes que otros, como son las hormigas y las abejas. En el otro extremo está el perro, “muy poco gregario, es insolidario con los suyos, y está dispuesto a traicionar a la especie canina y pasarse del lado de los humanos... es agresivo y fiero, o fiel y cariñoso... Vive junto a los hombres, pero mantiene sus hábitos naturales con total impudor. Es natural como son los animales, aunque convive en un espacio humanizado. Participa de la civilización, pero desde el margen de su propia condición de bruto...Es familiar y hasta urbano...no pretende honores ni tiene ambiciones. Sencilla es la vida de un perro”⁴⁵⁰.

A tenor de lo conservado, creemos que Diógenes no atacó los principios de la moral popular griega, sino la hipocresía y la incoherencia en que se ésta se basaba. Intentaba erradicar lo que consideraba simples prejuicios irracionales que se oponían u obstaculizaban la satisfacción de las necesidades naturales. El hombre que buscaba era el que estaba reducido a su esencialidad y que sabía vivir necesitando lo menos posible. En este sentido, otra vez la figura de Heracles se constituía en modelo, porque el héroe, al asumir trabajos indignos, “llegaba al colmo del dominio de sí mismo y del desprecio de la

⁴⁴⁸ D. R. Dudley, *A History of Cynicism*. New York, 1974, Gordon Press (pp. 27-38).

⁴⁴⁹ C. G^a Gual, *La secta del perro. Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos*. Madrid, 1987, p.18.

⁴⁵⁰ *ibid.*, pp. 20-21.

alabanza y vituperio ajeno...realizaba en plenitud el ideal del individualismo autárcico del sabio cínico”⁴⁵¹.

En esta línea, Long afirma que Diógenes ofrecía un camino a la felicidad cuyos ingredientes esenciales eran la libertad y la autosuficiencia. El hombre libre y autosuficiente que propugnaba no necesitaba nada que no pudiera procurarse con facilidad, y en esto prefigura a los sabios estoicos y epicúreos. La autosuficiencia, no obstante, no implica el menosprecio hacia lo que Sócrates habría considerado principios éticos. Antes bien, garantiza su observancia, puesto que el cínico no tiene interés en su propio beneficio a costa de los demás⁴⁵².

Respecto a la *polis*, aún reconociéndole una cierta utilidad, aseveraba que la única constitución válida es la que rige al universo, y se proclamaba ciudadano del mundo (DL VI. 63). Diógenes precisaba que la virtud no podía habitar en una ciudad rica ni en una casa rica (Estobeo IV. 31, 88) y “criticaba a los que elogian a los justos, por estar por encima de las riquezas, pero por otro lado envidiaban a los muy ricos” (DL. VI. 28). “...Aunque atacó lo convencional (*nomos*), no preveía el abandono de todas las formas de organización social, sino que propugnaba una crítica radical de la *polis* griega”⁴⁵³.

Para Sloterdijk, Diógenes, socialmente, es una figura urbana, que podría caracterizarse como el ejemplo más temprano de una inteligencia desclasada o plebeya que presupone la ciudad, porque sólo en la ciudad puede cristalizar la figura del cínico “in its full sharpness, under pressure of public gossip and universal love-hate”, y sólo la ciudad puede asimilar al cínico, que ostensiblemente le da la espalda⁴⁵⁴.

La imagen con que Diógenes evoca la naturaleza se aproxima a la de la animalidad, por la espontaneidad con que afronta la vida en sus distintos aspectos. La ciudad, sus leyes y todo el conjunto de técnicas, habilidades sociales y procedimientos que precisa el hombre para vivir vienen a ser la misma cosa. Y nada de eso es natural. Para Diógenes ejercer la libertad equivale a “convertir la *marginación* en *impugnación del orden existente*”⁴⁵⁵.

En cuanto a su posición religiosa, sostenía que el sabio no necesita ayuda divina, ni de premios ultraterrenos, aunque creía que la divinidad existía, que todo le pertenece y que “todo está lleno de su presencia” (DL VI. 37).

⁴⁵¹ Luis Gil, “El cinismo y la remodelación... *RUC*.1980/1 pp.43-78, p. 53.

⁴⁵² A. A. Long “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística” (pp. 45-68). *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) Seix Barral, Barcelona, 2000, pp. 60-61).

⁴⁵³ *ibid* p. 60.

⁴⁵⁴ V.V. P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*. Univ. of Minnesota Press, Minneapolis. 1988. (p. 4).

⁴⁵⁵ Jesús M. G^a González, *La filosofía del primer cinismo: Diógenes de Sínope y sus inmediatos seguidores*, Tesis doctoral. Univ. de Granada, 1979 245. P. 13.

Sobre la base de estas convicciones Diógenes pedía a los otros, mendigaba, pero sin la humildad del necesitado, con el orgullo y la altivez del que exige lo que se le debe (DL VI. 46). “Era terrible para denostar a los demás”, dice DL (VI. 24). Estaba menos coartado que Sócrates por los lazos de la familia, la ciudad o las leyes. Gracias a su exilio era un independiente total que contemplaba la πανήγυρις de la vida: un mundo de locos, dado que el *standard* de los valores estaba trastocado.

Mientras vivió su influencia no debió de ser muy grande y la gente es posible que mantuviera respecto a él una actitud de divertida tolerancia, como afirma Teofrasto. Los hombres de la época helenística recibieron el mensaje de Diógenes de que la vida se basta a sí misma. Para Epicteto Diógenes fue un gran héroe. Creía que el cínico tiene, además del estoico, la capacidad de testimoniar la doctrina de su plenitud y de ser el mensajero de la misma entre los hombres. Pero, añade, para ser cínico se necesitan cualidades excepcionales (*Diatribas*, III. 24, 67-71).

Sloterdijk considera a Diógenes, el mendigo iluminado, como el principal sabio antiguo, el autosuficiente e irónico representante del “pathos of nature”, el fundador de las antiguas virtudes europeas de la paciencia, del activismo y la autoaserción. Todo ello lo llevó al extremo de la manera más radical. Concluye afirmando que el gran pensamiento de la antigüedad está enraizado en la experiencia de la tranquilidad entusiástica que conduce al pensador a la “self-revelation of truth”⁴⁵⁶.

Creemos que el mayor elogio que la posteridad hizo de una figura tan controvertida procede de Máximo de Tiro:

“No era éste ni ático, ni dorio, ni había recibido la crianza de Solón, ni la educación de Licurgo (pues las virtudes no las conceden por votación ni los lugares ni las leyes), sino de Sínope del Ponto. Aconsejado por Apolo se despegó de todas las circunstancias, se desató de vínculos, y recorrió la tierra suelto, a la manera de un pájaro, que tuviera razón, sin temor del tirano, sin la coacción de la ley, sin la molestia de los deberes ciudadanos, sin el agobio de la crianza de hijos ni el impedimento del matrimonio, ni las molestias del servicio militar, sin ir de acá para allá por el comercio. Antes bien, se reía de todos los hombres y de sus costumbres, como de los niños pequeños... y tan familiarizado estaba con la naturaleza del universo, que gracias a la índole de su régimen de vida estaba sano y fuerte y llegó a edad muy avanzada... Y cuando estaba la Hélade en guerra, y todos en lucha contra todos... fue el único que no violó la paz, el único que no llevó armas entre armados y observó la tregua en medio de la lucha general”⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ V.V.P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*. Univ. of Minnesota Press, Minneapolis. 1988 (pp. 540-541).

⁴⁵⁷ M. de Tiro, *Disertaciones*, XXXVI. 5b 4. Trad. de Luis Gil.

Crates (s. IV a. C.)

Nació en Tebas y debió de llegar a Atenas hacia el 335, fecha en que Alejandro destruyó su ciudad (DL. VI. 93). Para algunos fue el discípulo más conspicuo de Diógenes. Crates consideró que la riqueza y la fama, en vez de ser bienes y valores para el sabio, son males, y sus contrarios son bienes. Así, la *πενία* y la *ἀδοξία* son beneficiosas porque sólo quien vive pobre y oscuro puede realizar la *autarcía*, el no tener necesidad de nada (DL VI. 87 ss. y VI. 93). Insistió en que además de pobre y oscuro hay que ser apátrida, porque la *polis* es algo efímero y caduco, puede ser expugnada y no es apta para ofrecer al sabio el refugio seguro donde encontrar la felicidad (VI. 98). También se refirió repetidamente a la vanidad de los bienes mundanos y en lo ilusorio (*τύφος*) que ésta conlleva, concepto que recogió Marco Aurelio en sus recuerdos.

Es una generación posterior a Diógenes y el más importante de sus discípulos directos. Sintió por él verdadero afecto y devoción, y le atribuyó la fundación de la escuela cínica, según testimonia la epístola espuria 19:

“No llames a Ulises padre de la escuela cínica...porque una vez se puso la indumentaria del can, porque no es el vestido el que hace al can, sino el can al vestido”⁴⁵⁸.

Fue maestro de Zenón de Citio (Juliano, *Discursos*, VI. 200 b), el fundador del estoicismo y vínculo entre la escuela estoica y Sócrates. Según DL su *acmé* se sitúa en la 113 Olimpiada (328-325). Se sintió atraído por la filosofía cínica al asistir a una representación teatral que traía a escena a Télefo disfrazado de mendigo. Era un hombre rico, pero arrojó su dinero al mar y entregó sus fincas para pastos, según una versión. Otra afirma que lo confió a un banquero para que lo administrara y lo entregara a sus hijos tras su muerte, siempre que éstos no fueran filósofos, en cuyo caso debía repartirlo entre el pueblo ya que aquéllos no iban a necesitarlo (VI. 87-88).

Según R. Sartorio es verosímil que le fueran expropiados sus bienes y que huyera a Atenas como exiliado y, “haciendo de la necesidad virtud, adoptase el *bios kynikos*”⁴⁵⁹. Sigue afirmando este autor que el cinismo experimenta con él un cambio de actitud más que de doctrina. “No hay diferencia sustancial entre la *autarcía* y la sencillez”. Sostenía que la filosofía produce una doble liberación: de las ataduras externas (cultura, familia, propiedad...) y de las in-

⁴⁵⁸ Trad. de Luis Gil, Luis Gil, “El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos” *RUC* 1980/1 pp.43-78, p. 62.

⁴⁵⁹ *Los cínicos, Diógenes Laercio*. Ed. y traducción: Rafael Sartorio. Ed. Alhambra, 1986 (pp. 56-59).

ternas (la opinión y el placer). Une al cultivo de la *autarcía* cínica el de la filantropía. Plutarco revela que era conocido en Atenas como el “abrepuestas”, relata que era bien recibido en todas las casas por su carácter pacificador y que era tenido por un genio bueno que mediaba en las disputas más variadas (*Quaest. conv.*, II. 1, 6, p. 632e). Apuleyo dice: “Era un verdadero Hércules luchando contra la ira, envidia, codicia, placer y demás plagas del alma humana. Quiso liberar de ellas a la humanidad, como el héroe mitológico había liberado la tierra de animales salvajes, monstruos y gigantes”. Apuleyo sostiene también que era venerado por sus contemporáneos como si fuera un dios (*Florida*, 22).

Aconsejaba dedicarse a la filosofía hasta que uno pudiera comprender que “los generales son sólo conductores de asnos” y mantenía que cada vida humana tiene más sufrimiento que placer, según transmite el cínico Teles refiriéndose a Crates (O. Hense, *Teletis reliquiae*, Hildesheim 1969, V, p. 49, 4 ss.).

Crates dejó su impronta en la historia de la literatura y en la de la filosofía: aparece en las comedias de Menandro y Filemón; la biografía que le dedicó Plutarco debió de servir a Juliano como fuente de su *Discurso* VI. Lo citan Séneca, Epicteto, Ateneo, Marco Aurelio y los cristianos Orígenes y Gregorio de Nacianzo, (muy influidos por las diatribas cínicas), Luciano y la segunda sofística⁴⁶⁰. Una colección de sus máximas (*Chreíai*) publicada por Zenón, obtuvo gran éxito. En el libro de *Cartas* que se le atribuye “filosofa con excelente método, y su estilo es parecido al de Platón. Dejó escritas también tragedias que tienen un elevadísimo carácter filosófico” (VI. 97). La prosopografía tradicional presenta a Crates como feo, barrigudo y algo contrahecho (DL VI. 91).

Pero su encanto debía resultar irresistible. Diógenes Laercio testimonia que Metrocles de Marinea vino a Atenas y en cuanto conoció a Crates decidió seguir el *bios kynikos*. Hiparquía, su hermana, se presentó asimismo en esta ciudad y se enamoró de inmediato del maestro. En su pasión llegó a la amenaza de suicidio ante la negativa paterna a consentir la boda con Crates, a quien los padres habían suplicado que hiciera entrar en razón a la muchacha. Al filósofo no se le ocurrió otra cosa, como definitivo argumento disuasorio, que desnudarse ante ella. Pero ni así la persuadió y se casaron, llevando ella a partir de ese momento el mismo tipo de vida que su esposo (VI. 96-97). Los elogios que Plutarco le dedica (ver más arriba) revelan un sentimiento de calidez humana, de disponibilidad para con los otros que no se derivan de los principios del cinismo – que más llevan al egoísmo y a la misantropía- sino del temperamento y del carácter de Crates, sereno por naturaleza (*cf.* Plutarco *De an. tranquill.*, IV. 466e).

⁴⁶⁰ W. Jaeger, *Paideia griega y Cristianismo primitivo*, F. C. E., 1965, p. 17.

Su índole filantrópica supone que con él el cinismo asume un tono de calurosa humanidad, ausente en las personalidades de Antístenes y de Diógenes. Murió a avanzada edad, hacia 290, y fue enterrado en Beocia.

VII. El *bios kynikos*

“El cinismo representa en la historia de la ética un momento épico y guerrero de la lucha contra la estupidez y el mal. Y si hay un cierto pesimismo de la inteligencia, no es nada comparado con el optimismo de la voluntad. En su impulso redentorista hay un profundo amor por los hombres y una consideración optimista de la naturaleza humana... La risa cínica es una risa franca, catártica... en ella se expresa la convicción, propia de una moralidad joven, de que la naturaleza humana es fundamentalmente buena y de que, por tanto, la maldad y el error no han de imponerse por siempre... el cínico sale a la plaza pública y en su ardor juvenil parece que sólo el odio de sus enemigos basta ya para sostenerle”⁴⁶¹.

El cinismo tuvo su expresión formal en un modo de vida peculiar y radicalmente novedoso, que rompía con los esquemas mentales de los griegos. Para C. G^a Gual la vida cínica es alegre, pero dura y “hay algo de deportista espiritual en el cínico...es crítico, austero y anárquico”. Desconfía de la cultura y confía en la naturaleza humana, afín a la animal, que goza de una felicidad cierta y simple. La fortuna es mudable, divinizada como un ser terrible y arbitrario. La impasibilidad o imperturbabilidad es el escudo frente a los vaivenes del azar y el cínico “deja muy breve asidero a la *Tyche*”⁴⁶². Estos cínicos que paseaban al sol de las ágoras ateniense y corintia, que se burlaban, escandalizaban y mendigaban, desafiantes, a sus contemporáneos fueron los precursores y modelos de otros mil cínicos sin nombre, “dispersos por el mundo helenístico y el romano, iluminados por un mismo soleado afán de sabiduría práctica y envueltos en un atuendo mínimo y mendicante”⁴⁶³.

Este modo de vivir, ante los ojos de quien deseara mirarlos, tenía mucho de provocación en su imitación de los usos de los animales y no es fácil de comparar con ninguna otra actitud.

Ya hemos apuntado que se dedicaron fundamentalmente a transmutar todos los valores recibidos por vía de la negación de los mismos. En el aspecto físico copiaron el atuendo y *modus vivendi* de los mendigos que aparecen en los textos homéricos. Los cínicos vivían como mendigos, barbudos, per-

⁴⁶¹ Rafael Sartorio, *Los cínicos*, Diógenes Laercio Ed. Alhambra, 1986, p. VIII.

⁴⁶² C. G^a Gual *La secta del perro*. Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. Madrid, 1987. (pp. 24-27).

⁴⁶³ *ibid.* p.14.

trechados con un zurrón o alforja y un bastón, cubiertos en todas las estaciones con un manto sencillo doblado que les servía de cobertor. Ofrecerían la imagen de nuestros “sin techo” contemporáneos.

En la obra ya citada, C. G^a Gual insiste en que esta actitud impúdica no es algo espontáneo y natural. Es más bien una “postura bien ensayada y asumida frente a los demás, una actitud no sólo agresiva, sino también defensiva, que no es tanto el final como el comienzo de una toma de posición crítica frente a la sociedad y sus objetivos...Es, ante todo, una carta de presentación para el desafío, con la provocación y el escándalo que invitan al reto...Porque el cínico busca una revalorización de los hábitos...se monta una moral mínima...en una ascética que conduce a la libertad y a la “virtud”, a contrapelo de las pautas tradicionales”⁴⁶⁴.

Hay autores⁴⁶⁵ que sostienen que actualmente, el movimiento más parecido al cinismo es el anarquismo. Parte Dudley de la afirmación de que con otro nombre aparece en el s. XVIII, representado por figuras como Rousseau y Diderot y más tarde con Blake, marcados todos por la nostalgia de una edad imaginaria; en el s. XIX los continuadores serían Proudhon, posteriormente Stirner (abogado de la total liberación del individuo de todos los lazos morales y sociales) y Bakunin, quien vio en el Estado un “diablo históricamente necesario”, hasta llegar a Kropotkin. Este reconoce en la *República* de Zenón “la mejor exposición en la Edad Antigua de los principios del Anarquismo”.

Por nuestra parte, creemos que el *bios kynikos* se aproxima bastante más a lo que hoy consideramos el movimiento contracultural, antisistema. Pero el cinismo careció de la violencia de los grupos que se asocian a aquél, y, por supuesto, de la capacidad destructiva del anarquismo llevado a sus extremos. Dicho lo cual no podemos dejar de asociar, tampoco, la imagen del cínico con la del *hippy* de los años sesenta del pasado siglo. Siguiendo este paralelismo entre cínicos y *hippies* no dejamos de estar de acuerdo con la afirmación de G^a Gual: “Como en otros momentos, la aparición de estos tipos y sus prédicas es un síntoma manifiesto del malestar en la civilización y el rechazo de una cultura que denuncian como represora y retórica”⁴⁶⁶. La *polis* había entrado en una crisis a la que no iba a sobrevivir y su hundimiento como entidad independiente, autónoma, se asumía como un choque material y espiritual de hondo calado. “En un mundo sometido al terror, la humillación y el desatino, sólo el sabio que de casi nada necesitaba pudo proclamarse libre y feliz”⁴⁶⁷.

Para ejercer su labor crítica contaban los cínicos con paradigmas suficientes como para poner en solfa todo lo que la sociedad había tenido por

⁴⁶⁴ C. G^a Gual La secta del perro. Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos. Madrid, 1987. (pp.22-23).

⁴⁶⁵ D. R. Dudley, *A History of Cynicism*. New York, 1974, Gordon Press, p.212.

⁴⁶⁶ C. G^a Gual La secta del perro. Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos. Madrid, 1987. (p.23).

⁴⁶⁷ *ibid.* p. 25.

respetable. Eran unos marginales que se situaban fuera de la sociedad y la cultura, pero a pesar de su rechazo a la convivencia ordenada de las *poleis* y de sus loas a la naturaleza, no abandonaban las ciudades, donde realizaban todas sus actividades al aire libre. Despreciaban las instituciones y toda la axiología que subyacía a las mismas. Y las criticaban ferozmente. No obstante, todos ellos se tomaron muy en serio la moral y ésta fue quizá su mayor extravagancia. En lo que casi podríamos considerar una *pose*, el cínico era un sujeto antisocial en su desdén por lo que reputaba convencionalismos irracionales. Sin embargo, nada induce a creer que sus principios le empujaran a rechazar todas las formas de vida cooperativa.

Levantaron una doctrina que cifraba la felicidad en la autosuficiencia y que anteponía la libertad a cualquier otra cosa. Odiaban todo lo vano y diagnosticaron que los hombres “se afanan en la realización de proyectos y trabajos inútiles que les dejan exhaustos y desencantados; la insaciabilidad, la desmesura del deseo, mediatizado y pervertido por la civilización, hace a los individuos infelices”⁴⁶⁸.

Afirma Rafael Sartorio que es menester ser un tipo de hombre especial para poder adaptarse al *bios kynikos*, ya que no basta con la lucidez o el espíritu crítico o el talante especulativo que pueden convenir a otras escuelas más teóricas. El cinismo ha de unir a unas cualidades específicas un ánimo endurecido por el esfuerzo (*ponos*), un espíritu heroico⁴⁶⁹. El filósofo cínico es un asceta, un individuo frugal que extrae su fuerza física de la templanza y el sometimiento de sus pasiones, del constante esfuerzo para autodomarse. Habitados como estamos en nuestra sociedad al hedonismo, a la satisfacción inmediata de nuestros deseos y caprichos, al despilfarro y al consumo desenfrenado, este “*standard del mínimo*”⁴⁷⁰ puede hacer que los cínicos nos parezcan raros o grotescos. Esa fortaleza los liberaba de muchos de los miedos y ansias que perturban a las personas de condición asténica. Según la doctrina de Diógenes, la buena condición física favorece estados mentales que facilitan las acciones virtuosas: *mens sana in corpore sano*. “Aunque sencilla y minimalista en sus necesidades, la vida cínica se considera que demanda constante ejercitación y esfuerzo a quien la practica”⁴⁷¹.

Otro de los rasgos que definen el *bios kynikos* es el cosmopolitismo, relacionado con la *eleutheria* cínica, debido al vínculo de la *xenia*, que aseguraba la libertad personal en la idea de que la *polis* constituye un obstáculo para gozar de aquélla. La *polis* es contraria a la naturaleza y los cínicos tienen como virtud el vivir conforme a la naturaleza, de acuerdo con ella. El cosmopolitismo cínico supone una actitud positiva hacia el mundo natural y el mundo animal con toda su riqueza y en contraposición al ámbito artificioso de la *po-*

⁴⁶⁸ *Los cínicos, Diógenes Laercio*. Ed. y trad. de Rafael Sartorio. Ed. Alhambra, 1986, p.16.

⁴⁶⁹ *ibid.* p. 47.

⁴⁷⁰ D. R. Dudley, *A History of Cynicism*. New York, 1974, Gordon Press (p. IX).

⁴⁷¹ A. A. Long, “La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística” (pp. 45-68), *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.). Seix Barral, Barcelona, 2000.

lis. El cínico proclama su conformidad con el cosmos, se siente semejante a un dios y puede vivir virtuosamente en cualquier parte. La tierra entera es su hogar. Aceptaban que se los designara con el término “perro” e iban más allá al proponer como modelos de conducta a los animales. Animales y hombres comparten parentesco, pero se diferencian en que el hombre posee el *logos*. Asimismo, los cínicos reconocían el vínculo o comunidad de los sabios. El cinismo tenía mucho de filosofía misionera, y su mensaje consistía en una llamada a vivir en los términos que el tiempo, el momento, imponían. Y su carácter exhibicionista se compadece con su afán por convertir a otros seres humanos a la vida cínica de la virtud⁴⁷².

La cultura helenística tuvo como uno de sus principales referentes al cínico, que se incorpora a la literatura como un *topos*. El cínico logró demostrar que muchos valores convencionales eran vulnerables si se escrutaban de forma crítica. Liberó la felicidad de la dependencia de los hechos y circunstancias externas. Insistió en la capacidad de la razón para descubrir una independencia que permitía a todos los seres humanos vivir bien exclusivamente a partir de sus propios recursos⁴⁷³.

En cuanto al contenido filosófico del cinismo, tuvo gran éxito gracias a la reivindicación que los estoicos hicieron de ellos por vía de Zenón, discípulo de Crates. “Y el estoicismo fue, en la baja Antigüedad, la filosofía *comme il faut* por excelencia, didáctica, intensamente moral, y, al fin y a la postre, la más elegante de todas las filosofías.”⁴⁷⁴ La filosofía de Diógenes fue expuesta por hombres tan respetables como Dión Crisóstomo y Epicteto.

⁴⁷² Más al respecto en el trabajo de John L. Moles “El cosmopolitismo cínico”, (pp.142-162), *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) Seix Barral, Barcelona, 2000. (pp. 150-159). También D. R. Dudley insiste en la faceta misionera de la secta (D. R. Dudley, *A History of Cynicism*. New York, 1974, Gordon Press (p. IX).

⁴⁷³ Para más detalles, A. A. Long, *op. cit.* p. 67.

⁴⁷⁴ M. I. Finley, *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona, 1975, pp. 131-132.

Contextos

Acerca de la pobreza voluntaria

Sobre Anaxágoras

Οὗτος εὐγενείᾳ καὶ πλούτῳ διαφέρων ἦν, ἀλλὰ καὶ μεγαλοφροσύνη, ὅς γε τὰ πατρῷα παρεχώρησε τοῖς οἰκείοις... καὶ τέλος ἀπέστη καὶ περὶ τὴν τῶν φυσικῶν θεωρίαν ἣν οὐ φροντίζων τῶν πολιτικῶν. (DL II. 3. 6-7).

τοῦναντίον γὰρ Ἀναξαγόρα φασὶ συμβῆναι ἢ ὑμῖν · καταλειφθέντων γὰρ αὐτῷ πολλῶν χρημάτων καταμελῆσαι καὶ ἀπολέσαι πάντα – οὕτως αὐτὸν ἀνόητα σοφίζεσθαι- λέγουσι δὲ καὶ περὶ ἄλλων τῶν ἕτερα τοιαῦτα. (Platón, *Hippias maior* 283 a).

Sobre Demócrito

οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνη καὶ πολυφροσύνη. (Demócrito, fr. 40 Diels).

ἐλθόντα δὴ φησιν αὐτὸν ἐκ τῆς ἀποδημίας ταπεινότατα διάγειν, ἅτε πᾶσαν τὴν οὐσίαν καταναλωκότα · τρέφεσθαι τε διὰ τὴν ἀπορίαν ἀπὸ τὰδελεφοῦ Δαμάσου. (DL IX. 39).

Sobre Sócrates

εἶτα πρὸς χειμῶνα καὶ θέρος καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος, ἔτι δὲ πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος οὕτως, ὥστε πάνυ μικρὰ κεκτημένος πάνυ ῥαδίως ἔχειν ἀρκοῦντα. (Jen. *Mem.* I. 2, 1)

οὐ γὰρ μόνον τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν ἐκράτει, ἀλλὰ καὶ τῆς διὰ τῶν χρημάτων, νομίζων τὸν παρὰ τοῦ τυχόντος χρήματα λαμβάνοντα δεσπότην ἑαυτοῦ καθιστάναι καὶ δουλείαν οὐδεμῶς ἥττον αἰσχερὰν. (Jen. *Mem.* I. 5, 6).

Ἔφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει. (Plat. *Symp.* 174 a).

Ἐγὼ μὲν δὴ ταῦτα ἀκούσας τε καὶ εἰπὼν, καὶ ἀφείς ὥσπερ βέλη... ἀναστάς γε, οὐδ' ἐπιτρέψας τούτῳ εἰπεῖν οὐδὲν ἔτι, ἀμφιέσας τὸ ἱμάτιον τὸ ἑαυτοῦ τοῦτον – καὶ γὰρ ἦν χειμῶν- ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινείς τὸν τουτουί, περιβαλὼν τῷ χεῖρι τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὥς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῶ, κατεκείμην τὴν νύκτα ὅλην. (Plat. *Symp.* 219b)

Nuntiato naufragio Zenon noster, cum omnia sua audiret submersa: "Tubet", inquit, "me fortuna expeditus philosophari". (Séneca, *De tranq. an.* XIV. 3).

Τοιούτῳ δὴ βίῳ χρώμενος εἰς ἑαυτὸν μὲν οὐδενὸς ἐδεῖτο...τοὺς δὲ ἢ πενίαν ὀδυρομένους ἢ φυγὴν δυσχεραίνοντας ἢ γῆρας ἢ νόσον αἰτιωμένους σὺν γέλῳτι παρεμυθεῖτο. (Luc. *Vit. Dem.* 8).

Ἄλλ' ἐκεῖνον νομίζω τὸν μήτε ἐλπίζοντά τι μήτε δεδιότα. (Luc. *Vit. Dem.* 20).

... λέγοις ἂν ἤδη σαφῶς ἰδίᾳ μὲν τὰ τῶν πλουσίων ὅπως βιοῦσιν, ἰδίᾳ δὲ τὰ πτωχικά, ὥς μάθω εἰ ἀληθῆ ταῦτα φῆς εὐδαιμονέστερον ἀποφαίνων με τῶν πλουσίων... σοὶ μὲν οὔτε πολέμου πολὺς λόγος, ἦν λέγεται ὥς οἱ πολέμιοι προσελαύνουσιν, οὐδὲ φροντίζεις μὴ τὸν ἀγρὸν τέμωσιν ἐμβάλλοντες ἢ τὸν παράδεισον συμπατήσωσιν... σὺ δὲ οἰσύνῃν ἀσπίδα ἔχων, εὐσταλὴς καὶ κοῦφος εἰς σωτηρίαν, ἔτοιμος ἐστιᾶσθαι τὰ ἐπινίκια, ἐπειδὴν θύῃ ὁ στρατηγὸς νενικηκώς ... οὔτε δὲ συκοφάντην δέδίας αὐτὸς οὔτε ληστήν...ἀλλὰ...ἀπαναστὰς περὶ δέιλῃν ὀψίαν λουσάμενος, ἦν δοκῇ, σαπέρδην τινὰ ἢ μαινίδας ἢ κρομμύων κεφαλίδας ὀλίγας πριάμενος εὐφραίνεις σεαυτὸν ἄδων τὰ πολλὰ καὶ τῇ βελτίστῃ Πενίᾳ προσφιλοσοφῶν. Ὡστε διὰ ταῦτα ὑγιαίνεις τε καὶ ἔρρωσαι τὸ σῶμα καὶ διακαρτερεῖς πρὸς τὸ κρύος. (Luc. *Gallo* 21, ss.)

ἀμέλει καὶ πράττων ταῦτα διετέλει. οὐ μόνον προῖκα τοῖς ἀξιοῦσι συνδιατρίβων, ἀλλὰ καὶ τοῖς δεομένοις ἐπαρκῶν καὶ πάσης περιουσίας καταφρονῶν. (Luc. *Nigrino* 26).

Sobre los órficos

ἐνταῦθα (sc. ἐν Δίῳ) τὸν Ὀρφέα διατριψαί φασι τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα ἀπὸ μουσικῆς ἅμα μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον. (Estrabón, VII. fr. 18):

τούτων δὲ πάντων οἱ περὶ θεῶν τε λόγοι καὶ ἀρετῆς θαυμασιώτατοι λέγονται, ὥς ἄρα καὶ θεοὶ πολλοῖς μὲν ἀγαθοῖς δυστυχίας τε καὶ βίον κακὸν ἔνειμαν, τοῖς δ' ἐναντίοις ἐναντίαν μοῖραν. ἀγύρται δὲ καὶ

μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὥς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν, ἐάν τι τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλῃ, μετὰ σμικρὸν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάβῃ ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὥς φασιν, πείθοντές σφίσιν ὑπηρετεῖν (Πλάτων, *Resp.* 364 a-c).

οἱ δὲ...βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὥς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσι δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει (Πλάτων, *Resp.* 364e-365a).

Sobre Sócrates

Εἰς καιρὸν, ὥς ἔοικεν, ἀνυπόδητος ὢν ἔτυχον · σὺ μὲν γὰρ δὴ αἰεὶ. (Πλάτων, *Phaedr.* 229a).

Ἔφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει. (Πλάτ., *Symp.* 174a).

καὶ ἀναστάς γε, οὐδ' ἐπιτρέψας τούτῳ εἰπεῖν οὐδὲν ἔτι, ἀμφιέσας τὸ ἱμάτιον τὸ ἑαυτοῦ τοῦτον –καὶ γὰρ ἦν χειμῶν– ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινεῖς τὸν τουτονί... (Πλάτ., *Symp.* 219b).

Ποτέρως δ' ἂν, ἔφη, ὦ Ἀντιφῶν, μᾶλλον τὰ πολιτικά πράττοιμι, εἰ μόνος αὐτὰ πράττοιμι ἢ εἰ ἐπιμελοίμην τοῦ ὥς πλείστους ἱκανοὺς εἶναι πράττειν αὐτά ; (Πλάτ., *Mem.* I. 6. 15).

ἀλλὰ μὴν ἐκεῖνός γε αἰεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερῷ · πρωὶ τε γὰρ εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνασία ἦν καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ἐκεῖ φανερός ἦν καὶ τὸ λοιπὸν αἰεὶ τῆς ἡμέρας ἦν ὅπου πλείστοις μέλλοι συνέσσεσθαι. (Πλάτ., *Mem.* I. 1. 10).

οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως ἤπερ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι διελέγετο... ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε. (Πλάτ., *Mem.* I. 1, 11 ss)

αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αἰεὶ διελέγετο. (Πλάτ., *Mem.* I. 1, 16).

Σωκράτης...πρὸς τοῖς εἰρημένοις πρῶτον μὲν ἀφροδισίων καὶ γαστρὸς πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν, εἶτα πρὸς χειμῶνα καὶ θέρος καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος, ἔτι πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πε-

παιδευμένος οὕτως, ὥστε πάνυ μικρὰ κεκτημένος πάνυ ῥαδίως ἔχειν ἀρκοῦντα. (Jen. *Mem.* I. 2, 1).

ἤδεσαν δὲ Σωκράτην ἀπ' ἐλαχίστων μὲν χρημάτων αὐταρκέστατα ζῶντα. (Jen. *Mem.* I. 2, 14)

Διαίτη δὲ τὴν τε ψυχὴν ἐπαίδευσε καὶ τὸ σῶμα, ἢ χρώμενος ἂν τις, εἰ μὴ τι δαιμόνιον εἶη, θαρραλέως καὶ ἀσφαλῶς διάγοι καὶ οὐκ ἂν ἀπορήσειε τοσαύτης δαπάνης. οὕτω γὰρ εὐτελὴς ἦν, ὥστ' οὐκ οἶδ' εἴ τις οὕτως ἂν ὀλίγα ἐργάζοιτο, ὥστε μὴ λαμβάνειν τὰ Σωκράτει ἀρκοῦντα. σίτῳ μὲν γὰρ τοσούτῳ ἐχρῆτο, ὅσον ἡδέως ἦσθιε · καὶ ἐπὶ τοῦτο οὕτω παρεσκευασμένος ἦει, ὥστε τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ σίτου ὅψον αὐτῷ εἶναι· ποτὸν δὲ πᾶν ἡδὺ ἦν αὐτῷ διὰ τὸ μὴ πίνειν, εἰ μὴ διψῶη. (Jen. *Mem.* I. 3, 5-6)

Ἀφροδισίων δὲ παρήνει τῶν καλῶν ἰσχυρῶς ἀπέχεσθαι. (Jen. *Mem.* I. 3, 8).

Καὶ οὕτως ἔφη ἀρίστους τε καὶ εὐδαιμονεστάτους ἄνδρας γίγνεσθαι καὶ διαλέγεσθαι δυνατώτατους. (Jen. *Mem.* IV. 5, 12).

ὅτι δὲ καὶ τοῦ αὐτάρκεις ἐν δὲ ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν αὐτοὺς εἶναι ἐπεμελεῖτο. (Jen. *Mem.* IV. 7. 1).

ἐγκρατὴς δέ, ὥστε μηδέποτε προαιρεῖσθαι τὸ ἥδιον ἀντὶ τοῦ βελτίονος. (Jen. *Mem.* IV. 8. 11.).

Ζῆς γοῦν οὕτως, ὥς οὐδ' ἂν εἷς δοῦλος ὑπὸ δεσπότη διαιτῶμενος μένειε · σῖτά τε σιτῇ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα καὶ ἱμάτιον ἡμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς. καὶ μὴν χρήματά γε οὐ λαμβάνεις, ἃ καὶ κτωμένους εὐφραίνει καὶ κεκτημένους ἐλευθεριώτερόν τε καὶ ἥδιον ποιεῖ ζῆν. (Jen. *Mem.* I. 6. 2)

ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὥς ἐλαχίστων ἐγγυτάτῳ τοῦ θεοῦ. (Jen. *Mem.* I. 6, 10).

ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦ σώματος αὐτός τε οὐκ ἡμέλει τούς τ' ἀμελοῦντας οὐκ ἐπὴναι · τὸ μὲν οὖν ὑπερεσθίοντα ὑπερπονεῖν ἀπεδοκίμαζε, τὸ δὲ ὅσα ἡδέως ἢ ψυχὴ δέχεται, ταῦτα ἱκανῶς ἐκπονεῖν ἐδοκίμαζε · ταύτην γὰρ τὴν ἕξιν ὑγιεινὴν τε ἱκανῶς εἶναι καὶ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν οὐκ ἐμποδίζειν ἔφη. (Jen. *Mem.* I. 2, 4)

εὖ γὰρ ἴσθι ὅτι οὐδὲ ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἀγῶνι οὐδὲ ἐν πράξει οὐδεμιᾷ μείον ἕξεις διὰ τὸ βέλτιον τὸ σῶμα παρασκευάσθαι · πρὸς πάντα γὰρ ὅσα πράττουσιν ἄνθρωποι χρήσιμον τὸ σῶμά ἐστιν ἔχειν... ἐπεὶ καὶ

ἐν ᾧ δοκεῖ ἐλαχίστη σώματος χρεία εἶναι, ἐν τῷ διανοεῖσθαι, τίς οὐκ οἶδεν ὅτι καὶ ἐν τούτῳ πολλοὶ μεγάλα σφάλλονται διὰ τὸ μὴ ὑγιαίνειν τὸ σῶμα ; καὶ λήθη δὲ καὶ ἀθυμία καὶ δυσκολία καὶ μανία πολλάκις πολλοῖς διὰ τὴν τοῦ σώματος καχεξίαν εἰς τὴν διάνοιαν ἐμπίπτουσιν οὕτως, ὥστε καὶ τὰς ἐπιστήμας ἐκβάλλειν. (Jen. Mem. III. 12, 5-6)

τοῦτο δὴ λέγειν αὐτόν, ὡς ὁ ποιητὴς κελεύει μηδενὸς ἔργου μήτ' ἀδίκου μήτ' αἰσχροῦ ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ταῦτα ποιεῖν ἐπὶ τῷ κέρδει. (Jen. Mem. I. 2, 56)

ἀλλ' ἔφη δεῖν τοὺς μήτε λόγῳ μήτ' ἔργῳ ὠφελίμους ὄντας μήτε στρατεύματι μήτε πόλει μήτε αὐτῷ τῷ δήμῳ, εἴ τι δέοι, βοηθεῖν ἱκανοὺς, ἄλλως τ' ἐὰν πρὸς τούτῳ καὶ θρασεῖς ᾧσι, πάντα τρόπον κωλύεσθαι, καὶ πάνυ πλούσιοι τυγχάνουσιν ὄντες. (Jen. Mem. I. 2, 59)

Πᾶν μὲν οὖν τούναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι · τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν... τὸν δὲ μηδὲν εὖ πράττοντα οὔτε χρήσιμον οὐδὲν ἔφη εἶναι οὔτε θεοφιλῆ. (Jen. Mem. III. 9, 14).

Ἀλλὰ μὴν καὶ εἴ ποτε τῶν τὰς τέχνας ἔχόντων καὶ ἐργασίας ἕνεκα χρωμένων αὐταῖς διαλέγοιτό τινι, καὶ τούτοις ὠφέλιμος ἦν. Εἰσελθὼν μὲν γὰρ ποτε πρὸς Παρράσιον τὸν ζωγράφον... (Jen. Mem. III. 10, 1).

Πρὸς δὲ Κλείτωνα τὸν ἀνδριαντοποιὸν εἰσελθὼν ποτε καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ... (Jen. Mem. III. 10, 6).

Πρὸς δὲ Πιστίαν τὸν θωρακοποιὸν εἰσελθὼν, ἐπιδείξαντος αὐτοῦ τῷ Σωκράτει θώρακα εὖ εἰργασμένους, Νῆ τὴν Ἥραν, ἔφη, καλὸν γε, ᾧ Πιστία, τὸ εὖρημα τὸ τὰ μὲν δεόμενα σκέπης τοῦ ἀνθρώπου σκεπάζειν τὸν θώρακα, ταῖς δὲ χερσὶ μὴ κωλύειν χρῆσθαι. (Jen. Mem. III. 10, 9).

Οὐκοῦν, ἔφη, αἰσχρὸν τὸν μὲν ἀπὸ τῶν πονηροτέρων εὐπορεῖν, σὲ δὲ πολλῷ βελτίους ἔχοντα ἐν ἀπορίᾳ εἶναι ; Νῆ Δί', ἔφη, ὁ μὲν γὰρ τοὺς τεχνίτας τρέφει, ἐγὼ δ' ἐλευθερίως πεπαιδευμένος. Ἄρ' οὖν, ἔφη, τεχνιταὶ εἰσιν οἱ χρήσιμόν τι ποιεῖν ἐπιστάμενοι...(Jen. Mem. III. 7,4-5)

Καὶ τί νομίζεις δῆμος εἶναι ;
Τοὺς πένητας τῶν πολιτῶν ἔγωγε.
Καὶ τοὺς πένητας ἄρα οἶσθα ;
Πῶς γὰρ οὐ ;
Ἄρ' οὖν καὶ τοὺς πλουσίους οἶσθα ;

Οὐδέν γε ἤττον ἢ καὶ τοὺς πένητας.

Ποίους δὲ πένητας καὶ ποίους πλουσίους καλεῖς ;

Τοὺς μὲν, οἶμαι, μὴ ἱκανὰ ἔχοντας εἰς ἃ δεῖν τελεῖν πένητας, τοὺς δὲ πλείω τῶν ἱκανῶν πλουσίους.

Καταμεμάθηκας οὖν, ὅτι ἐνίοις μὲν πάνυ ὀλίγα ἔχουσιν οὐ μόνον ἄρκεῖ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ περιποιῶνται ἀπ' αὐτῶν, ἐνίοις δὲ πάνυ πολλὰ οὐχ ἱκανὰ ἐστίν ;

Καὶ νῆ Δί' , ἔφη ὁ Εὐθύδημος, ὀρθῶς γάρ με ἀναμνησκεις, οἶδα καὶ τύραννους τινάς, οἳ δι' ἔνδειαν ὥσπερ οἱ ἀπορώτατοι ἀναγκάζονται ἀδικεῖν. (Jen. Mem. IV. 2, 37 γ 38)

Τοὺς δ' ἐπὶ πλούτῳ μέγα φρονοῦνται, καὶ νομίζοντας οὐδέν προσδεῖσθαι παιδείας, ἐξαρκέσειν δὲ σφίσι τὸν πλοῦτον οἰομένους πρὸς τὸ διαπράττεσθαι τε ὃ τι ἂν βούλωνται καὶ τιμᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, ἐφρένου λέγων, ὅτι μῶρος μὲν εἴη τις οἶεται μὴ μαθὼν τά τε ὠφέλιμα καὶ τὰ βλαβερὰ τῶν πραγμάτων διαγνώσεσθαι, μῶρος δ' εἴ τις μὴ διαγιγνώσκων μὲν ταῦτα, διὰ δὲ τὸν πλοῦτον ὃ τι ἂν βούληται πορίζόμενος οἶεται... (Jen. Mem. IV. 1, 5)

ἀλλὰ μὴν ἐποίει καὶ τάδε πρὸς τοὺς ἐπιτηδεῖους τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα συνεβούλευε καὶ πράττειν ὡς ἐνόμιζεν ἄριστ' ἂν πράττειν. (Jen. Mem. I. 1, 6).

ἐκεῖνος γὰρ πολλοὺς ἐπιθυμητὰς καὶ ἀστοὺς καὶ ξένους λαβὼν οὐδένα πώποτε μισθὸν τῆς συνουσίας ἐπράξατο, ἀλλὰ πᾶσιν ἀφθόνως ἐπήρκει τῶν ἑαυτοῦ. (Jen. Mem. I. 2, 60)

Πάλιν δέ ποτε ὁ Ἀντιφῶν διαλεγόμενος τῷ Σωκράτει εἶπεν · ὦ Σώκρατες, ἐγὼ τοί σε δίκαιον νομίζω, σοφὸν δὲ οὐδ' ὅπως τινοῦν... οὐδένα γοῦν τῆς συνουσίας ἀργύριον πράττη. (Jen. Mem. I. 6, 11)

Ὡς δὲ δὴ καὶ ὠφελεῖν ἐδόκει μοι τοὺς συνόντας τὰ μὲν ἔργῳ δεικνύων ἑαυτὸν οἶος ἦ, τὰ δὲ καὶ διαλεγόμενος, τούτων δὴ γράψω ὅποσα ἂν διαμνημονεύσω. (Jen. Mem. I. 3, 1)

καὶ ἐάν τι ἔχω ἀγαθόν, διδάσκω καὶ ἄλλοις συνίστημι, παρ' ὧν ἂν ἡγοῦμαι ὠφελήσεσθαι τι αὐτοὺς εἰς ἀρετήν. (Jen. Mem. I. 6, 14).

Ἦκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ φίλων διαλεγόμενον, ἐξ ὧν ἔμοιγε ἐδόκει μάλιστ' ἂν τις ὠφελεῖσθαι πρὸς φίλων κτησὶν τε καὶ χρεῖαν. (Jen. Mem. II. 4. 1).

τούτων φίλος εὐεργετῶν οὐδενὸς λείπεται. (Jen. Mem. II. 4, 7)

φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικὰ ...τὰ δὲ πολεμικά. (Jen. *Mem.* II. 6, 21).

Καὶ μὴν τὰς ἀπορίας γε τῶν φίλων τὰς μὲν δι' ἄγνοιαν ἐπειράτο γνώμη ἀκεῖσθαι, τὰς δὲ δι' ἔνδειαν διδάσκων κατὰ δύναμιν ἀλλήλοις ἐπαρκεῖν. (Jen. *Mem.* II. 7, 1).

...πρῶτον μὲν τοῖς κεκορεσμένοις μήτε προσφέροις μήτε ὑπομιμνήσκεις, ἕως ἂν τῆς πλησμονῆς παυσάμενοι πάλιν δέωνται, ἔπειτα τοὺς δεομένους ὑπομιμνήσκεις ὡς κοσμιωτάτη τε ὁμιλία καὶ τὸ <μὴ> φαίνεσθαι βουλομένη χαρίζεσθαι καὶ διαφεύγουσα, ἕως ἂν ὡς μάλιστα δεηθῶσι (Jenofonte, *Mem.* III. 11, 14).

καὶ Πρόδικος δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους, ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται, ὡσαύτως περὶ τῆς ἀρετῆς ἀποφαίνεται, ὥδε πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι. Φησὶ γὰρ Ἡρακλέα, ἐπεὶ ἐκ παίδων εἰς ἥβην ὠρμάτο, ἐν ἣ οἱ νέοι ἤδη αὐτοκράτορες γιγνόμενοι δηλοῦσιν εἴτε τὴν δι' ἀρετῆς ὁδὸν τρέψονται ἐπὶ τὸν βίον εἴτε τὴν διὰ κακίας, ἐξελθόντα εἰς ἡσυχίαν καθῆσθαι ἀποροῦντα ποτέραν τῶν ὁδῶν τράπηται · καὶ φανῆναι αὐτῷ δύο γυναῖκας προσιέναι μεγάλας, τὴν μὲν ἑτέραν εὐπρεπὴ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέριον φύσει, κεκοσμημένην τὸ μὲν σῶμα καθαρότετι, τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ, τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνη, ἐσθῆτι δὲ λευκῇ, τὴν δ' ἑτέραν τεθραμμένην μὲν εἰς πολυσαρκίαν τε καὶ ἀπαλότητα, κεκαλλωπισμένην δὲ τὸ μὲν χρῶμα ὥστε λευκοτέραν τε καὶ ἐρυθροτέραν τοῦ ὄντος δοκεῖν φαίνεσθαι, τὸ δὲ σχῆμα ὥστε δοκεῖν ὀρθοτέραν τῆς φύσεως εἶναι, τὰ δὲ ὄμματα ἔχειν ἀναπεπταμένα, ἐσθῆτα δὲ ἐξ ἧς ἂν μάλιστα ὦρα διαλάμποι · κατασκοπεῖσθαι δὲ θαμὰ ἑαυτήν, ἐπισκοπεῖν δὲ καὶ εἴ τις ἄλλος αὐτὴν θεᾶται, πολλάκις δὲ καὶ εἰς τὴν αὐτὴν ἑαυτῆς σκιὰν ἀποβλέπειν. Ὡς δ' ἐγένοντο πλησιαίτερον τοῦ Ἡρακλέους, τὴν μὲν πρόσθεν ῥηθεῖσαν ἰέναι τὸν αὐτὸν τρόπον, τὴν δ' ἑτέραν φθάσαι βουλομένην προσδραμεῖν τῷ Ἡρακλεῖ καὶ εἰπεῖν · Ὁρῶ σε, ὦ Ἡράκλεις, ἀποροῦντα ποῖαν ὁδὸν ἐπὶ τὸν βίον τράπη. ἂν οὖν ἐμὲ φίλην ποιησάμενος, [ἐπὶ] τὴν ἡδίστην τε καὶ ῥάστην ὁδὸν ἄξω σε, καὶ τῶν μὲν τερπνῶν οὐδενὸς ἄγευστος ἔσει, τῶν δὲ χαλεπῶν ἄπειρος διαβιώση. Πρῶτον μὲν γὰρ οὐ πολέμων οὐδὲ πραγμάτων φροντιεῖς, ἀλλὰ σκοπούμενος διέση τί ἂν κεχαρισμένον ἢ σιτίον ἢ ποτὸν εὖροις, ἢ τί ἂν ἰδὼν ἢ ἀκούσας τερφθείης ἢ τίνων ὀσφραινόμενος ἢ ἀπτόμενος, τίσι δὲ παιδικοῖς ὁμιλῶν μάλιστ' ἂν εὐφρανθείης, καὶ πῶς ἂν μαλακώτατα καθεύδοις, καὶ πῶς ἂν ἀπονώτατα τούτων πάντων τυγχάνοις. ἂν δέ ποτε γένηται τις ὑποψία σπάνεως ἀφ' ὧν ἔσται ταῦτα, οὐ φόβος μή σε ἀγάγω ἐπὶ τὸ πονοῦντα καὶ ταλαιπωροῦντα τῷ σώματι καὶ τῇ τύχῃ ταῦτα πορίζεσθαι, ἀλλ' οἷς ἂν οἱ ἄλλοι ἐργάζωνται, τούτοις σὺ χρήσῃ, οὐδενὸς ἀπεχόμενος ὅθεν ἂν δυνατόν ἢ τι κερδᾶναι. Πανταχόθεν γὰρ ὠφελεῖσθαι τοῖς ἐμοὶ συνοῦσιν ἐξουσίαν ἐγὼ παρέχω. Καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἀκούσας ταῦτα, Ὡ

γύναι, ἔφη, ὄνομα δέ σοι τί ἐστίν ; ἡ δέ, Οἱ μὲν ἐμοὶ φίλοι, ἔφη, καλοῦσί με Εὐδαιμονίαν οἱ δὲ μισοῦντές με ὑποκοριζόμενοι ὀνομάζουσι Κακίαν. καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἑτέρα γυνὴ προσελθοῦσα εἶπε · καὶ ἐγὼ ἦκω πρὸς σέ, ὦ Ἡρακλεῖς, εἰδυῖα τοὺς γεννήσαντάς σε καὶ τὴν φύσιν τὴν σὴν ἐν τῇ παιδείᾳ καταμαθοῦσα, ἐξ ὧν ἐλπίζω, εἰ τὴν πρὸς ἐμὲ ὁδὸν τράποιο, σφόδρ' ἂν σε τῶν καλῶν καὶ σεμνῶν ἀγαθὸν ἐργάτην γενέσθαι καὶ ἐμὲ ἔτι πολὺ ἐντιμωτέραν καὶ ἐπ' ἀγαθοῖς διαπρεπεστέραν φανῆναι. οὐκ ἐξαπατήσω δέ σε προοιμίῳ ἡδονῆς, ἀλλ' ἥπερ οἱ θεοὶ διέθεσαν τὰ ὄντα διηγῆσομαι μετ' ἀληθείας. Τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδόασιν ἀνθρώποις ... εἴτε ὑπὸ φίλων ἐθέλεις ἀγαπᾶσθαι, τοὺς φίλους εὐεργετήτεον, εἴτε ὑπὸ τινος πόλεως ἐπιθυμεῖς τιμᾶσθαι, τὴν πόλιν ὠφελήτεον, εἴτε ὑπὸ τῆς Ἑλλάδος πάσης ἀξιοῖς ἐπ' ἀρετῇ θαυμάζεσθαι, τὴν Ἑλλάδα πειρατέον εὖ ποιεῖν, εἴτε γῆν βούλει σοι καρποὺς ἀφθόλους φέρειν, τὴν γῆν θερεπευτέον, εἴτε ἀπὸ βοσκημάτων οἶει δεῖν πλουτίζεσθαι, τῶν βοσκημάτων ἐπιμελητέον, εἴτε διὰ πολέμου ὁρμᾶς αὖξεσθαι καὶ βούλει δύνασθαι τοὺς τε φίλους ἐλευθεροῦν καὶ τοὺς ἐχθροὺς χειροῦσθαι, τὰς δὲ πολεμικὰς τέχνας αὐτάς τε παρὰ τῶν ἐπισταμένων μαθητέον καὶ ὅπως αὐταῖς δεῖ χρῆσθαι ἀσκητέον · εἰ δὲ καὶ τῷ σώματι βούλει δυνατὸς εἶναι, τῇ γνώμῃ ὑπερηγεῖν ἐθιστέον τὸ σῶμα καὶ γυμναστέον σὺν πόνοις καὶ ἰδρώτι. καὶ ἡ Κακία ὑπολαβοῦσα εἶπεν, ὥς φησι Πρόδικος · Ἐννοεῖς, ὦ Ἡρακλεῖς, ὥς χαλεπὴν καὶ μακρὰν ὁδὸν ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας ἡ γυνὴ σοι αὕτη διηγεῖται ; ἐγὼ δὲ ῥαδίαν καὶ βραχεῖαν ὁδὸν ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἄξω σε. καὶ ἡ Ἀρετὴ εἶπεν · ὦ τλήμων, τί δὲ σὺ ἀγαθὸν ἔχεις ; ἢ τί ἡδὺ οἶσθα μηδὲν τούτων ἔνεκα πράττειν ἐθέλουσα ; ἦτις οὐδὲ τὴν τῶν ἡδέων ἐπιθυμίαν ἀναμένεις, ἀλλὰ πρὶν ἐπιθυμῆσαι πάντων ἐμπίμπλασαι, πρὶν μὲν πεινῆν ἐσθίουσα... οὐ γὰρ διὰ τὸ πονεῖν, ἀλλὰ διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν ὃ τι ποιῆς ὕπνου ἐπιθυμεῖς... ἐγὼ δὲ σύνειμι μὲν θεοῖς, σύνειμι δὲ ἀνθρώποις τοῖς ἀγαθοῖς · ἔργον δὲ καλὸν οὔτε θεῖον οὔτ' ἀνθρώπειον χωρὶς ἐμοῦ γίγνεται. τιμῶμαι δὲ μάλιστα πάντων καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρὰ ἀνθρώποις οἷς προσήκω, ἀγαπητὴ μὲν συνεργὸς τεχνίταις, πιστὴ δὲ φύλαξ οἰκῶν δεσπόταις, εὐμενὴς δὲ παραστάτις οἰκέτας, ἀγαθὴ δὲ συλλήπτρια τῶν ἐν εἰρήνῃ πόνων, βεβαία δὲ τῶν ἐν πολέμῳ σύμμαχος ἔργων, ἀρίστη δὲ φιλίας κοινωνός . ἔστι δὲ τοῖς ἐμοῖς φίλοις ἡδεῖα μὲν καὶ ἀπράγμων σίτων καὶ ποτῶν ἀπόλαυσις · ἀνέχονται γὰρ ἕως ἂν ἐπιθυμήσωσιν αὐτῶν... καὶ οἱ μὲν νέοι τοῖς τῶν πρεσβυτέρων ἐπαίνοις χαίρουσιν, οἱ δὲ γεραίτεροι ταῖς τῶν νέων τιμαῖς ἀγάλλονται · καὶ ἡδέως μὲν τῶν παλαιῶν πράξεων μέμνηνται, εὖ δὲ τὰς παρούσας ἡδοναίς πράττοντες... ὅταν δ' ἔλθῃ τὸ πεπρωμένον τέλος, οὐ μετὰ λήθης ἄτιμοι κεῖνται, ἀλλὰ μετὰ μνήμης τὸν αἰὲ χρόνον ὑμνόμενοι θάλλουσι. τοιαῦτά σοι, ὦ παῖ τοκέων ἀγαθῶν Ἡρακλεῖς, ἔξεστι διαπονησαμένῳ τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν κέκτησθαι. (Jenofonte, *Mem.* II. 1, 21-36).

Sobre el marco socio-político del cinismo

Ὁ δὲ Πόντος ὁ Εὐξείνιος, ἐπ' ὃν ἐστρατεύετο ὁ Δαρεῖος, χωρέων πασέων παρέχεται ἔξω τοῦ Σκυθικοῦ ἔθνεα ἀμαθέστατα. οὔτε γὰρ ἔθνος τῶν ἐντὸς τοῦ Πόντου οὐδὲν ἔχομεν προβαλέσθαι σοφίης πέρι οὔτε ἄνδρα λόγιον οἶδαμεν γενόμενον, πάρεξ τοῦ Σκυθικοῦ ἔθνεος καὶ Ἀναχάρσιος. (Heródoto, *Historia* IV. 46).

Ξενικοῖσι δὲ νομαίοισι καὶ οὗτοι φεύγουσι αἰνῶς χρᾶσθαι, μήτε τεῶν ἄλλων, Ἑλληνικοῖσι δὲ καὶ ἥκιστα, ὥς διέδεξαν Ἀνάχαρσις... τοῦτο μὲν γὰρ Ἀνάχαρσις ἐπέιτε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλὴν ἐκομίζετο ἐς ἡθεα τὰ Σκυθέων, πλεὼν δι' Ἑλλησπόντου προσίσχει ἐς Κύζικον · καὶ εὔρε γὰρ τῇ μητρὶ τῶν θεῶν ἀνάγοντας τοὺς Κυζικηνοὺς ὀρτὴν μεγαλοπρεπέως κάρτα, εὔξατο τῇ μητρὶ ὁ Ἀνάχαρσις, ἣν σῶς καὶ ὑγιὲς ἀπονοστήσει ἐς ἐωυτοῦ, θύσειν τε κατὰ ταῦτα κατὰ ὥρα τοὺς Κυζικηνοὺς ποιεῦντας καὶ παννυχίδα στήσειν. ὥς δὲ ἀπύκετο ἐς τὴν Σκυθικὴν... τὴν ὀρτὴν ἐπετέλεε πᾶσαν τῇ θεῷ...καὶ τῶν τις Σκυθέων καταφρασθεὶς αὐτὸν ταῦτα ποιεῦντα ἐσήμηνε τῷ βασιλεῖ Σαυλίῳ · ὁ δὲ καὶ αὐτὸς ἀπικόμενος ὥς εἶδε τὸν Ἀνάχαρσιν ποιεῦντα ταῦτα, τοξεύσας αὐτὸν ἀπέκτεινε. (Heródoto, *Historia* IV. 76)

Καίτοι τινὰ ἤδη ἤκουσα λόγον ἄλλον ὑπὸ Πελοποννησίων λεγόμενον, ὥς ὑπὸ τοῦ Σκυθέων βασιλέος Ἀνάχαρσις ἀποπεμφθεὶς τῆς Ἑλλάδος μαθητὴς γένοιτο, ὀπίσω τε ἀπονοστήσας φαίη πρὸς τὸν ἀποπέμψαντα Ἕλληνας πάντας ἀσχόλους εἶναι ἐς πᾶσαν σοφίην πλὴν Λακεδαιμονίων, τούτοισι δὲ εἶναι μούνοισι σωφρόνως δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον. (Heródoto, *Historia* IV. 77).

Σκύθαι δὲ πάντων ἐκτὸς ἔστησαν τούτων. γῆν ἔχομεν πᾶσαν πάντες. ὅσα δίδωσιν ἐκοῦσα λαμβάνομεν, ὅσα κρύπτει χαίρειν ἐῷμεν. βοσκήματα ἀπὸ θηρίων σώζοντες γάλα καὶ τυρὸν ἀντιλαμβάνομεν. ὅπλα ἔχομεν οὐκ ἐπ' ἄλλους, ἀλλ' ὑπὲρ ἑαυτῶν ἐὰν δέη. ἐδέησε δὲ οὐδέπω · οἱ αὐτοὶ γὰρ ἀγωνισταὶ καὶ ἄθλα τοῖς ἐπελευσομένοις προκείμεθα. τοῦτο δὲ οὐδὲ πολλοὶ τὸ ἄθλον ἀσπάζονται. (Anacarsis, ep. IX, 9).

Sobre los cínicos

Βακτηρία δ' ἐπεστηρίζετο ἀσθενήσας · ἔπειτα μέντοι καὶ διὰ παντὸς ἐφόρει, οὐ μὴν ἐν ἄστει, ἀλλὰ καθ' ὁδὸν αὐτῇ τε καὶ τῇ πῆρᾳ ... ἐπιστείλας δέ τινα οἰκίδιον αὐτῷ προνοήσασθαι, βραδυνόντος, τὸν ἐν τῷ

Μητρῷφ πίθον ἔσχεν οἰκίαν, ὥς καὶ αὐτὸς ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς διασαφεῖ (DL VI. 23).

Ἦσχωπτέ τε Πλατῶνα τετυφωμένον (DL VI. 6).

Sobre Antístenes

Οὗτός τε δὴ ὁ Ἀπολλόδωρος τῶν ἐπιχωρίων παρῆν καὶ Κριτόβουλος καὶ ὁ πατὴρ ἔτι Ἑρμογένης καὶ Ἐπιγένης καὶ Αἰσχίνης καὶ Ἀντισθένης (Platón, *Fedón* 59b).

Οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος... Ὑστερον παρέβαλε Σωκράτει... παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ. (DL VI. 1-2)

Καὶ πρῶτος ἐδίπλωσε τὸν τρίβωνα, καθά φησιν Διοκλῆς, καὶ μόνῳ αὐτῷ ἐχρήτο · βάκτρον τε ἀνέλαβε καὶ πήραν... (DL VI. 13.)

Ὅτι νομίζω, ὦ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς. ὁρῶ γὰρ πολλοὺς μὲν ἰδιώτας, οἱ πάνυ πολλὰ ἔχοντες χρήματα οὕτω πένεσθαι ἡγοῦνται ὥστε πάντα μὲν πόνον, πάντα δὲ κίνδυνον ὑποδύονται, ἐφ' ᾧ πλείω κτήσονται. (Jenof. *Symp.* IV. 34-35)

καὶ μὴν καὶ τὸ ἀβρότατόν γε κτήμα, τὴν σχολὴν αἰεὶ ὁράτέ μοι παρούσαν, ὥστε καὶ θεᾶσθαι τὰ ἀξιοθέατα καὶ ἀκούειν τὰ ἀξιάκουσα καὶ ὁ πλείστου ἐγὼ τιμῶμαι, Σωκράτει σχολάζων συνδιημερεῖν. (Jenof. *Symp.* IV. 44)

τί γὰρ σύ, ἔφη, ὦ Χαρμίδη, ἐπὶ τίνι μέγα φρονεῖς ; Ἐγὼ αὖ, ἔφη, ἐπὶ πενία μέγα φρονῶ. (Jenof. *Symp.* III. 9)

ὁ δὲ Καλλίας, Σὸν μέρος, ἔφη, λέγειν, ὦ Χαρμίδη, δι' ὃ τι ἐπὶ πενία μέγα φρονεῖς. Οὐκοῦν τόδε μὲν, ἔφη, ὁμολογεῖται, κρεῖττον εἶναι θαρρεῖν ἢ φοβεῖσθαι καὶ ἐλεύθερον εἶναι μᾶλλον ἢ δουλεύειν καὶ θεραπεύεσθαι μᾶλλον ἢ θεραπεύειν καὶ πιστεῦεσθαι ὑπὸ τῆς πατρίδος μᾶλλον ἢ ἀπιστεῖσθαι. ἐγὼ τοίνυν ἐν τῇδε τῇ πόλει ὅτε μὲν πλούσιος ἦν πρῶτον μὲν ἐφοβούμεν μή τίς μου οἰκίαν διορύξας καὶ τὰ χρήματα λάβοι καὶ αὐτόν τί με κακὸν ἐργάσαιτο · ἔπειτα δὲ καὶ τοῦς συκοφάντας ἐθεράπευον, εἰδὼς ὅτι μᾶλλον κακῶς ἱκανὸς εἶην ἢ ποιῆσαι ἐκείνους ... (Jenof. *Symp.* IV. 29).

διελέγετο δ' ἐν τῷ Κυνοσάργει γυμνασίῳ μικρὸν ἄποθεν τῶν πυλῶν · ὅθεν τινὲς καὶ τὴν κυνικὴν ἐντεῦθεν ὀνομασθῆναι. αὐτὸς τ' ἐπεκαλεῖτο Ἀπλοκύν. (DL VI. 13).

δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεστάτης Στωικῆς κατάρξαι. (DL VI. 14).

Οὗτος ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερείας. (DL VI. 15).

Ὑστερον δὲ παρέβαλε Σωκράτει ...οἰκῶν ἐν Πειραιεῖ καθ' ἐκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίου ἀνίων ἤκουσε Σωκράτους, παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ. (DL VI. 2)

λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλόν. (DL VI. 3).

Ἦρεσκεν αὐτῷ καὶ τάδε · διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν. τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς [τ]οὺς καὶ ἐναρέτους · αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος · τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων. αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν · πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων. τὴν τ' ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ. καὶ τὸν σοφόν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς... τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός· οἱ σπουδαῖοι φίλοι · συμμάχους ποιεῖσθαι τοὺς εὐψύχους ἅμα καὶ δικαίους · ἀναφαίρετον ὄπλον ἡ ἀρετὴ · κρείττον ἐστὶ μετ' ὀλίγων ἀγαθῶν πρὸς ἅπαντας τοὺς κακοὺς ἢ μετὰ πολλῶν κακῶν πρὸς ὀλίγους ἀγαθοὺς μάχεσθαι. προσέχειν τοῖς ἐχθροῖς · πρῶτοι γὰρ τῶν ἀμαρτημάτων αἰσθάνονται... τὰγαθὰ καλὰ, τὰ κακὰ αἰσχροῦς · τὰ πονηρὰ ἐνόμιζε πάντα ξενικά. (DL VI. 10-12).

Ὅτι νομίζω, ὦ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς. ὁρῶ γὰρ πολλοὺς μὲν ἰδιώτας, οἱ πάνυ πολλὰ ἔχοντες χρήματα οὕτω πένεσθαι ἡγοῦνται ὥστε πάντα μὲν πόνον, πάντα δὲ κίνδυνον ὑποδύονται, ἐφ' ὃ πλείω κτήσονται. οἶδα δὲ καὶ ἀδελφούς, οἱ τὰ ἴσα λαχόντες ὁ μὲν αὐτῶν τάρκουντα ἔχει καὶ περιττεύοντα τῆς δαπάνης, ὁ δὲ τοῦ παντὸς ἐνδεῖται · αἰσθάνομαι δὲ καὶ τυράννους τινάς, οἱ οὕτω πεινώσι χρημάτων ὥστε ποιοῦσι πολὺ δεινότερα τῶν ἀπορωτάτων · δι' ἐνδειαν μὲν γὰρ δήπου οἱ μὲν κλέπτουσιν, οἱ δὲ τοιχωρυχοῦσιν, οἱ δὲ ἀνδραποδίζονται· τύραννοι δ' εἰσὶ τινες οἱ ὅλους μὲν οἴκους ἀναιροῦσιν, ἀθρόους δ' ἀποκτείνουσι, πολλάκις δὲ καὶ ὅλας πόλεις χρημάτων ἕνεκα ἐξανδραποδίζονται. τούτους μὲν οὖν ἔγωγε καὶ πάνυ οἰκτίρω τῆς ἄγαν χαλεπῆς νόσου... ἐγὼ δὲ οὕτω μὲν πολλὰ ἔχω ὥς μόλις αὐτὰ καὶ [ἐγὼ ἂν] αὐτὸς εὐρίσκω · ὅμως δὲ περίεστί μοι καὶ ἐσθίοντι ἄχρι τοῦ μὴ πεινῆν

ἀφίκεσθαι καὶ πίνουντι μέχρι τοῦ μὴ διψῆν καὶ ἀμφιέννυσθαι ὥστε ἔξω μὲν μηδὲν μᾶλλον Καλλίου τούτου τοῦ πλουσιωτάτου ῥιγοῦν... πλείστου δ' ἄξιον κτῆμα ἐν τῷ ἐμῷ πλούτῳ λογιζομαι εἶναι ἐκεῖνο, ὅτι εἴ μού τις καὶ τὰ νῦν ὄντα παρέλοιτο, οὐδὲν οὕτως ὀρῶ φαῦλον ἔργον ὅποιον οὐκ ἀρκοῦσαν ἂν τροφήν ἐμοὶ παρέσχοι... πᾶσι τοῖς φίλοις καὶ ἐπιδεικνύω τὴν ἀφθονίαν καὶ μεταδίδωμι τῷ βουλομένῳ τοῦ τῇ ἐμῇ ψυχῇ πλούτου. καὶ μὴν καὶ τὸ ἀβρότατόν γε κτῆμα, τὴν σχολήν . (Jenof. *Symp.* IV. 34-40)

Antífanēs, (fr. 121 K. & A., *Κναφεύς*)

ὅστις τέχνην κατέδειξε πρῶτος τῶν θεῶν,
οὗτος μέγιστον εὗρεν ἀνθρώποις κακόν,
ὅταν γὰρ ἀπορῆταί τις, ἂν μὲν ἀργὸς ᾖ,
ἐλθὼν ἀπεκινδύνευσεν ἡμέραν μίαν.
ὥστ' ἢ γεγονέναι λαμπρὸς ἢ τεθνακέναι.
ἡμεῖς δ' ἔχοντες ἀρραβῶνα τὴν τέχνην
τοῦ ζῆν, αἰὲν πεινώμεν ἐπὶ ταῖς ἐλπίσιν,
ἐξόν τε μικρὸν διαπορευθῆναι χρόνον,
τὸν βίον ἅπαντα τοῦτο δρᾶν αἰρούμεθα.

προσέχειν τοῖς ἐχθροῖς. (DL VI. 12).

ὥσπερ ὑπὸ τοῦ ἰοῦ τὸν σίδηρον, οὕτως ἔλεγε τοὺς φθονεροὺς ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἥθους κατεσθίεσθαι. (DL VI. 5).

φθόνον καὶ ἀμαθίαν νοσεῖς, κακῶν ἐναντιώτατα αὐτοῖς · καὶ ὁ μὲν σε ἐπιθυμεῖν ποιεῖ τῶν καλῶν, ἡ δὲ ἀποτρέπει. ἀνθρώπινον μὲν οὖν τι πέπονθας · διότι γὰρ ἰσχυρὸς, οἶμαι καὶ ἀνδρεῖος εἶναι... ἀμαθία δὲ κακὸν μέγιστον τοῖς ἔχουσιν. οἶμαι δ', ἐάν ποτέ τις ἄρα σοφὸς ποιητὴς περὶ ἀρετῆς γένηται, ἐμὲ μὲν ποιήσει πολύτλαντα καὶ πολύμητιν καὶ πολυμήχανον καὶ πτολίπορθον... σὲ δέ, ὡς ἐγῶμαι, τὴν φύσιν ἀπεικάζων τοῖς τε νωθέσιν ὄνοις καὶ βουσί τοῖς φορβάσιν, ἄλλοις παρέχουσι δεσμεύειν καὶ ζευγνύναι αὐτούς. (Fr. 15 D-C, 13-14).

καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστηκε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἐλκύσας. (DL VI. 2).

Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ. (DL VI. 104).

Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ. (DL VI. 105)

Sobre Diógenes

Γενόμενος δὲ Ἀθήνησιν Ἀντισθένης παρέβαλε, τοῦ δὲ διωθουμένου διὰ μηδένα προσίεσθαι, ἐξεβιάζετο τῇ προσεδρίᾳ. καί ποτε τὴν βακτηρίαν ἐπανατειναμένου αὐτῷ τὴν κεφαλὴν ὑποσχών, «παῖε», εἶπεν · «οὐ γὰρ εὐρήσεις οὕτω σκληρὸν ξύλον ὃ με ἀπείρξεις ἕως ἄν τι φαίνῃ λέγων.» τοῦντεῦθεν διήκουσεν αὐτοῦ καὶ ἄτε φυγὰς ὧν ὥρμησεν ἐπὶ τὸν εὐτελὲ βίον. (DL VI. 21).

Διττὴν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν· ταύτην καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖς γινόμεναι φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. εἶναι δ' ἀτελὴ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας, οὐδὲν ἦττον εὐεξίας καὶ ἰσχύος ἐν τοῖς προσήκουσι γενομένης, ὡς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα. Παρετίθετο δὲ τεκμήρια τοῦ ῥαδίως ἀπὸ τῆς γυμνασίας ἐν τῇ ἀρετῇ καταγίνεσθαι · ὁρᾶν τε γὰρ ἐν τε ταῖς τέχναις βαναύσοις καὶ ταῖς ἄλλαις οὐ τὴν τυχοῦσαν ὀξυχειρίαν τοὺς τεχνίτας ἀπὸ τῆς μελέτης πεποιεμένους τοὺς τ' αὐλήτας καὶ τοὺς ἀθλητάς ὅσον ὑπερφέρουσιν ἑκάτεροι τῇ ἰδίᾳ πονήσει τῇ συνεχεῖ, καὶ ὡς οὗτοι εἰ μετήνεγκαν τὴν ἄσκησιν καὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν, οὐκ ἂν ἀνωφελῶς καὶ ἀτελῶς ἐμόχθουν.

Οὐδὲν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι. δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρά τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. καὶ γὰρ αὐτῆς τῆς ἡδονῆς ἢ καταφρόνησις ἡδυτάτη προμελετηθεῖσα, καὶ ὥσπερ οἱ συνειθισθέντες ἡδέως ζῆν, ἀηδῶς ἐπὶ τοῦναντίον μετίασιν, οὕτως οἱ τοῦναντίον ἀσκηθέντες ἥδιον αὐτῶν τῶν ἡδονῶν καταφρονοῦσι. τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαινέτο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς · τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων. (DL VI. 70-71)

Νῦν θεασάμενος διατρέχοντα, καθά φησι Θεόφραστος ἐν τῷ Μεγαρικῷ, καὶ μήτε κοίτην ἐπιζητοῦντα μήτε σκότος εὐλαβούμενον ἢ ποθοῦντά τι τῶν δοκούντων ἀπολαυστῶν, πόρον ἐξεῦρε τῆς περιστάσεως... βραδύνοντος, τὸν ἐν τῷ Μετρώῳ πίθον ἔσχεν οἰκίαν, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς διασαφεῖ. (DL VI. 22 -23).

χρημάτων δεόμενος ἀπαιτεῖν ἔλεγε τοὺς φίλους, οὐκ αἰτεῖν. (DL VI. 46)

αἰτῶν τινα –καὶ γὰρ τοῦτο πρῶτον ἐποίει διὰ τὴν ἀπορίαν - ἔφη, «εἰ μὲν καὶ ἄλλω δέδωκας, δός κάμοι · εἰ δὲ μή, ἀπ' ἐμοῦ ἄρξαι.» (DL VI. 49).

Τρίβωνα διπλώσας πρῶτος κατά τινος διὰ τὸ ἀνάγκην ἔχειν καὶ ἐν-
εὔδειν αὐτῷ, πήραν τ' ἐκομίσατο, ἔνθα αὐτῷ τὰ σιτία ἦν, καὶ παντὶ
τόπῳ ἐχρήτο εἰς πάντα, ἀριστῶν τε καὶ καθεύδων καὶ διαλεγόμενος...
βακτηρία δ' ἐπεστηρίζετο ἀσθενήσας... καθ' ὁδὸν αὐτῇ τε καὶ τῇ πήρᾳ.
(DL VI. 22-23)

Ἦγαπᾶτο δὲ καὶ πρὸς Ἀθηναίων · μεираκίου γοῦν τὸν πίθον αὐτοῦ
συντρύπαντος, τῷ μὲν πληγὰς ἔδοσαν, ἐκείνῳ δὲ ἄλλον παρέσχον.
(DL VI. 43).

Ἀλέξανδρου ποτὲ ἐπιστάντος αὐτῷ καὶ εἰπόντος, «ἐγὼ εἰμι Ἀλέξαν-
δρος ὁ μέγας βασιλεύς, » «κᾶγώ» , φησί, «Διογένης ὁ κύων.» (DL VI.
60).

ἐρωτηθεὶς ποταπὸς εἴη κύων; ἔφη «πεινῶν μὲν Μελιταῖος, χορταθεὶς
δὲ Μολοττικός, τούτων οὐς ἐπαινοῦντες οἱ πολλοὶ οὐ τολμῶσι διὰ τὸν
πόνον συνεξιέναι αὐτοῖς ἐπὶ τὴν θήραν · οὕτως οὐδ' ἐμοὶ δύνασθε
συμβιοῦν διὰ τὸν φόβον τῶν ἀλγηδόνων.» (DL VI. 55)

Μὴ ἀνιῶ, ὦ πάτερ, ὅτι κύων λέγομαι καὶ ἀμπέχομαι τρίβωνα διπλοῦν
καὶ πήραν φέρω κατ' ὥμων καὶ ράβδον ἔχω διὰ χειρός · οὐ γὰρ ἄξιον
ἐπὶ τοῖς τοιούτοις ἀνιᾶσθαι, μᾶλλον δὲ ἡδεσθαι, ὅτι ὀλίγοις ἀρκεῖται ὁ
παῖς σου, ἐλεύθερος δέ ἐστι δόξης, ἢ πάντες δουλεύουσιν Ἕλληνές τε
καὶ βάρβαροι · τὸ γὰρ ὄνομα πρὸς τῷ μὴ συμπεφυκέναι τοῖς πράγμα-
σι, σύμβολον δ' εἶναι ἔνδοξόν πῶς ἐστι. καλοῦμαι γὰρ κύων ὁ οὐρα-
νοῦ, οὐχ ὁ γῆς, ὅτι ἐκείνῳ εἰκάζω ἑμαυτόν, ζῶν οὐ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ
κατὰ φύσιν ἐλεύθερος ὑπὸ τὸν Δία, εἰς αὐτὸν ἀνατεθεικῶς τάγαθόν
καὶ οὐκ εἰς τὸν πλησίον · τὴν δὲ στολὴν καὶ Ὅμηρος γράφει Ὀδυσσεά
τὸν τῶν Ἑλλήνων σοφώτατον φορῆσαι, ἡνίκα οἴκαδε ἐπανήει ἐξ Ἰλίου
Ἀθηνᾶς ὑποθημοσύνησιν, καὶ οὕτω καλὴ ἐστίν, ὥς μὴ ἀνθρώπων εὖ-
ρημα εἶναι ὁμολογεῖσθαι, ἀλλὰ θεῶν. θάρρει οὖν, ὦ πάτερ, ἐπὶ τῷ
ὀνόματι, ὃ καλοῦσιν ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τῇ στολῇ, ἐπεὶ ὁ μὲν κύων ἐστὶ πρὸς
θεῶν, ἡ δὲ εὐρημα τοῦ θεοῦ. (Ep. VII pseudo diogenica).

φησὶ δὲ Μένιππος ἐν τῇ Διογένους Πράσει ὡς ἀλοὺς καὶ πωλούμενος
ἠρωτήθη τί οἶδε ποιεῖν. ἀπεκρίνατο, «ἀνδρῶν ἄρχειν»... ἔλεγε τὸν
Ξενιάδην τῷ πριαμένῳ αὐτόν, δεῖν πείθεσθαι αὐτῷ, εἰ καὶ δοῦλος εἴη...
Εὐβουλος δὲ φησιν ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Διογένους Πρᾶσις οὕτως
ἄγειν τοὺς παῖδας τοῦ Ξενιάδου, μετὰ τὰ λοιπὰ μαθήματα ἱππεύειν,
τοξεύειν, σφενδονᾶν, ἀκοντίζειν · ἔπειτ' ἐν τῇ παλαιστρᾷ οὐκ ἐπέτρε-
πε τῷ παιδοτρίβῃ ἀθλητικῶς ἄγειν, ἀλλ' αὐτὸ μόνον ἐρυθήματος
χάριν καὶ εὐεξίας. (DL VI. 29-30).

ώνεϊται δὴ αὐτὸν ὁ Ξενιάδης καὶ ἀπαγαγὼν εἰς τὴν Κόρινθον ἐπέστησε τοῖς ἑαυτοῦ παιδίοις καὶ πᾶσαν ἐνεχείρισε τὴν οὐσίαν. ὁ δὲ οὕτως αὐτὴν ἐν πᾶσι διετίθει, ὥστε ἐκεῖνος περιῶν ἔλεγεν · «ἀγαθὸς δαίμων εἰς τὴν οἰκίαν μου εἰσελήλουθε.» (DL VI. 74).

ἐτύγχανε μὲν γὰρ διάγων ἐν τῷ Κρανείῳ τῷ τῆς Κορίνθου γυμνασίῳ. κατὰ δὴ τὸ ἥθος ἦκον οἱ γνώριμοι καὶ αὐτὸν καταλαμβάνουσιν ἐγκεκαλυμμένον · οὐ δὴ εἶκασαν αὐτὸν κοιμᾶσθαι, οὐ γὰρ ἦν τις νυσταλέος καὶ ὑπνηλός · ὅθεν, ἀποπετάσαντες τὸν τρίβωνα ἔκπνουν αὐτὸν καταλαμβάνουσι καὶ ὑπέλαβον τοῦτο πράξαι λοιπὸν βουλόμενον ὑπεξελθεῖν τοῦ βίου. (DL VI. 76-77).

Ὀνησίκρυτος δὲ πεμφθῆναί φησιν αὐτὸς διαλεξόμενος τοῖς σοφισταῖς τούτοις · ἀκούειν γὰρ τὸν Ἀλέξανδρον, ὡς γυμνοὶ διατελοῖεν καὶ καρτερίας ἐπιμελοῖντο οἱ ἄνθρωποι, ἐν τιμῇ τε ἄγοιντο πλείστη, παρ' ἄλλους δὲ μὴ βαδίζοιεν κληθέντες, ἀλλὰ κελεύοιεν ἐκείνους φοιτᾶν παρ' αὐτούς ...καταλαβεῖν δὲ ἄνδρας πεντεκαίδεκα ἀπὸ σταδίων εἴκοσι τῆς πόλεως, ἄλλον ἐν ἄλλῳ σχήματι ἐστῶτα ἢ καθήμενον ἢ κείμενον γυμνόν, ἀκίνητον ἕως ἑσπέρας, εἴτ' ἀπερχόμενον εἰς τὴν πόλιν · χαλεπώτατον δ' εἶναι τὸ τὸν ἥλιον ὑπομεῖναι οὕτω θερμόν, ὥστε τῶν ἄλλων μηδὲνα ὑπομένειν γυμνοῖς ἐπιβῆναι τοῖς ποσὶ τῆς γῆς ῥαδίως κατὰ μεσημβρίαν. (Estrabón XV. C 715).

Μητροκλῆς... ἤκουεν αὐτοῦ καὶ ἐγένετο ἀνὴρ ἱκανὸς ἐν φιλοσοφίᾳ.
(DL VI. 94)

οὗτος ἔλεγε τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἀργυρίου ὠνητὰ εἶναι, οἷον οἰκίαν· τὰ δὲ χρόνου καὶ ἐπιμελείας, ὡς παιδείαν. τὸν πλοῦτον βλαβερόν, εἰ μὴ τις ἀξίως αὐτῷ χρῶτο. (DL VI. 95).

θαυμαστὴ δέ τις ἦν περὶ τὸν ἄνδρα πειθῶ (DL VI. 75).

ἔφασκε δ' ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον (DL VI. 38).

Οὐδέν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι... τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων. (DL VI. 71)

ὁ δ' ἄνθρωπος πρὸς τῷ φύσει μεγαλόφρων εἶναι καὶ πάντων τῶν ἀπροαιρέτων καταφρονητικὸς ἔτι κακῆς ἐσχῆκε τὸ μὴ ἐρριζῶσθαι μηδὲ προσπεφυκέναι τῇ γῇ, ἀλλὰ ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλους ἴεσθαι τόπους ποτὲ μὲν χρειῶν τινῶν ἐπειγουσῶν, ποτὲ δὲ καὶ αὐτῆς τῆς θέας ἕνεκα. (Epicteto III. 24. 12).

Ἐρωτεθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, «παρρησία». (DL VI. 69).

Ὅνειδιζομενός ποτε ὅτι ἐν ἀγορᾷ ἔφαγεν, «ἐν ἀγορᾷ γάρ,» ἔφη, «ἐπείνησα». (DL VI. 58).

εἰσαγαγόντος τινὸς αὐτὸν εἰς οἶκον πολυτελῆ καὶ κωλύοντος πτύσαι, ἐπειδὴ ἐχρέμψατο, εἰς τὴν ὄψιν αὐτοῦ ἔπτυσεν, εἰπὼν χεῖρονα τόπον μὴ εὐρηκέναι. (DL VI. 32).

εὐγενείας δὲ καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε, προκοσμήματα κακίας εἶναι λέγων. (DL VI. 72).

Μηδέν τε ἄτοπον εἶναι ἐξ ἱεροῦ τι λαβεῖν ἢ τῶν ζώων τινὸς γεύσασθαι (DL VI. 73).

Διττὴν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν· ταύτην καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖς γινόμεναι φαντασῖαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. εἶναι δ' ἀτελῆ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας, οὐδὲν ἦττον εὐεξίας καὶ ἰσχύος ἐν τοῖς προσήκουσι γενομένης, ὡς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα. (DL VI. 70).

Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν, αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις καὶ τρίβωσι μόνοις, πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονοῦσιν. ἔνιοι γοῦν καὶ βοτάναις καὶ παντάπασιν ὕδατι χρῶνται ψυχρῶ σκέπαις τε ταῖς τυχούσαις καὶ πίθοις, καθάπερ Διογένης, ὃς ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῆζειν (DL VI. 105).

τὴν παιδείαν εἶπε τοῖς μὲν νέοις σωφροσύνην, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις παραμυθίαν, τοῖς δὲ πένησι πλοῦτον, τοῖς δὲ πλούσιοις κόσμον εἶναι. (DL VI. 68).

ἔρωτεθεὶς πόθεν εἴη, «κοσμοπολίτης», ἔφη. (DL VI. 63)

κατεγίγνωσκε δὲ καὶ τῶν ἐπαινούντων μὲν τοὺς δικαίους, ὅτι χρημάτων ἐπάνω εἶεν, ζηλούντων δὲ τοὺς πολυχρημάτους. (DL VI. 28).

συνελογίζετο δὲ καὶ οὕτως · Τῶν θεῶν ἐστὶ πάντα · φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς · κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων... θεασάμενός ποτε γυναῖκα ἀσχημονέστερον τοῖς θεοῖς προσπίπτουσιν, βουλόμενος αὐτῆς περιελεῖν τὴν δεισιδαιμονίαν... προσελθὼν εἶπεν, «οὐκ εὐλαβῆ, ὦ γύναι, μή ποτε θεοῦ ὀπισθεν ἐστῶτος –πάντα γάρ ἐστὶν αὐτοῦ πλήρη- ἀσχημονήσης ; (DL VI. 37)

χρημάτων δεόμενος ἀπαιτεῖν ἔλεγε τοὺς φίλους, οὐκ αἰτεῖν. (DL VI. 46)

Δεινὸς τ' ἦν κατασοβαρεύσασθαι τῶν ἄλλων. (DL VI. 24).

διὰ τοῦτο ἔλεγεν ὅτι «ἐξ οὗ μ' Ἀντισθένης ἡλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα.» πῶς ἡλευθέρωσεν ; ἄκουε, τί λέγει · «ἐδίδαξεν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμὰ. κτῆσις οὐκ ἐμή · συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια. «σὸν οὖν τί ; χρῆσις φαντασιῶν.» ταύτην ἔδειξέν μοι ὅτι ἀκώλυτον ἔχω, ἀνανάγκαστον · οὐδεὶς ἐμποδίσαι δύναται, οὐδεὶς βιάσασθαι ἄλλως χρήσασθαι ἢ ὡς θέλω. τίς οὖν ἔτι ἔχει μου ἐξουσίαν ; Φίλιππος ἢ Ἀλέξανδρος ἢ Περδίκκας ἢ ὁ μέγας βασιλεύς ; πόθεν αὐτοῖς ; τὸν γὰρ ὑπ' ἀνθρώπου μέλλοντα ἠττᾶσθαι.» οὐτινος οὖν οὐχ ἡδονὴ κρείττων ἐστίν, οὐ πόνος, οὐ δόξα, οὐ πλοῦτος, δύναται δ', ὅταν αὐτῷ δόξη, τὸ σωματίον ὅλον προσπτύσας τινὶ ἀπελθεῖν, τίνος ἔτι οὗτος δοῦλός ἐστιν, τίνι ὑποτέτακται ; (Epicteto *Diatribas* III. 24, 67-71).

Ἦν δὲ οὗτος οὐκ Ἀττικός, οὐδὲ Δωριεύς, οὐδ' ἐκ τῆς Σόλωνος τροφῆς, οὐδ' ἐκ τῆς Λυκούργου παιδαγωγίας (οὐ γὰρ χειροτονοῦσιν τὰς ἀρετὰς οἱ τόποι οὐδὲ οἱ νόμοι), ἀλλὰ ἦν μὲν Σινωπεὺς ἐκ τοῦ Πόντου · συμβουλευσάμενος δὲ τῷ Ἀπόλλωνι τὰς περιστάσεις πάσας ἀπεδύσατο, καὶ τῶν δεσμῶν ἐξέλυσεν αὐτόν, καὶ περιήει τὴν γῆν ἄφετος, ὄρνιθος δίκην νοῦν ἔχοντος, οὐ τύραννον δεδιώς, οὐχ ὑπὸ νόμου κατηναγκασμένος, οὐχ ὑπὸ πολιτείας ἀσχολούμενος, οὐχ ὑπὸ παιδοτροφίας ἀγχόμενος, οὐχ ὑπὸ γάμου καθειργμένος, οὐχ ὑπὸ γεωργίας κατεχόμενος, οὐχ ὑπὸ στρατείας ἐνοχλούμενος, οὐχ ὑπὸ ἐμπορίας περιφερόμενος · ἀλλὰ τούτων ἀπάντων τῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν ἐπιτηδεύματων καταγέλα, ὥσπερ ἡμεῖς τῶν σμικρῶν παίδων... ἀλλ' οὕτως ἄρα ἐθάς ἦν τῇ τοῦ παντὸς φύσει, ὥστε ἐκ τοιαύτης διαίτης ὑγιεινός τε ἦν καὶ ἰσχυρός, καὶ κατεγήρα εἰς τὸ ἀκρότατον· ...πολεμουμένης δὲ τῆς Ἑλλάδος, καὶ πάντων πᾶσι ἐπιτιθεμένων... ἐκεχειρίαν ἤγεν μόνος, ἐν ὀπλισμένοις ἄοπλος, ἐν μαχομένοις ἔνσπονδος πᾶσιν. (Máximo de Tiro *Disertaciones* XXXVI. 5b. 4 ss.).

Sobre Crates

Πρὸς Ἀλέξανδρον πυθόμενον εἰ βούλεται αὐτοῦ τὴν πατρίδα ἀνορθωθῆναι, ἔφη, «καὶ τί δεῖ ; πάλιν γὰρ ἴσως Ἀλέξανδρος ἄλλος αὐτὴν κατασκάψει.» (DL VI. 93)

αὐτὸν δὲ καρτερῶς οὕτω φιλοσοφεῖν ὡς καὶ Φιλήμονα τὸν κωμικὸν αὐτοῦ μεμνήσθαι, φησὶ γοῦν

καὶ τοῦ θέρους μὲν εἶχεν ἱμάτιον δασύ,
ἴν' ἐγκρατὴς ἦ, τοῦ δὲ χειμῶνος ῥάκος.

φησὶ δὲ Διοκλῆς πείσαι αὐτὸν Διογένην τὴν οὐσίαν μηλόβοτον ἀνεῖναι καὶ εἴ τι ἀργύριον εἶη, εἰς θάλατταν βαλεῖν. (DL VI. 87 ss.)

γέγραφε καὶ τραγωδίας ὑψηλότατον ἐχούσας φιλοσοφίας χαρακτῆρα, οἷόν ἐστι κάκεῖνο ·

οὐχ εἰς πάτρας μοι πύργος, οὐ μοι στέγη,
πάσης δὲ χέρσου καὶ πόλισμα καὶ δόμος
ἔτοιμος ἡμῖν ἐνδαιτᾶσθαι πάρα. (DL VI. 98)

Μὴ λέγε τὸν Ὀδυσσεά πατέρα τῆς κυνικῆς τὸν πάντων μαλακώτατον ἐταίρων καὶ τὴν ἡδονὴν ὑπὲρ πάντα πρεσβεύοντα ὅτι ποτὲ τὰ τοῦ κυνὸς ἐνεδύσατο · οὐ γὰρ ἡ στολὴ ποιεῖ κύνα, ἀλλ' ὁ κύων στολήν.
(Crates, *epístola spuria* 19)

Ἐντυχὼν δὲ τῷ Χαιρονίκῳ πλουτάρχῳ τὸν Κράτητος ἀναγράψαντι βίον οὐθὲν ἐκ παρέργου [τοῦ] μανθάνειν δεήσει τὸν ἄνδρα. [Οὗτος ἡγεμὼν ἐγένετο Ζήνωνι τῶν καλῶν δογμάτων · ἐπὶ τούτου φασὶ τοῦς Ἑλλήνας ἐπιγράφειν τοῖς ἑαυτῶν οἴκοις ἐπὶ τῶν προπυλαίων ·
« Εἴσοδος Κράτητι, Ἀγαθῷ Δαίμονι.»] (Juliano, *Discursos* 17. 35).

Τουτόν φησιν Ἀντισθένης ἐν ταῖς Διαδοχαῖς θεασάμενον ἔν τινι τραγωδίᾳ Τήλεφον σπυρίδιον ἔχοντα καὶ τᾶλλα λυπρὸν ἄξει ἐπὶ τὴν κυνικὴν φιλοσοφίαν · ἐξαργυρισάμενόν τε τὴν οὐσίαν – καὶ γὰρ ἦν τῶν ἐπιφανῶν- ἀθροίσαντα πρὸς τὰ [ἑκατὸν] διακόσια τάλαντα, τοῖς πολίταις διανεῖμαι ταῦτα. Αὐτὸν δὲ καρτερῶς οὕτω φιλοσοφεῖν ὥς καὶ Φιλήμονα τὸν κωμικὸν αὐτοῦ μεμνήσθαι. φησὶ γοῦν·

καὶ τοῦ θέρους μὲν εἶχεν ἱμάτιον δασύ,
ἴν' ὥς Κράτης ἦ, τοῦ δὲ χειμῶνος ῥάκος.

φησὶ δὲ Διοκλῆς πείσαι αὐτὸν Διογένην τὴν οὐσίαν μηλόβοτον ἀνεῖναι καὶ εἴ τι ἀργύριον εἶη, εἰς θάλατταν βαλεῖν.

Καὶ Κράτητος μὲν, φησὶν, ὁ οἶκος ὑπ' Ἀλεξάνδρου, Ἱππαρχίας δὲ ὑπὸ Φιλίππου. πολλάκις τε τῇ βακτηρίᾳ τῶν συγγενῶν τινὰς προσιόντας καὶ ἀποτρέποντας ἐδίωκε, καὶ ἦν γενναῖος. (DL VI. 87-88).

Κράτητα δὲ τὸν φιλόσοφον, εἰς πᾶσαν οἰκίαν εἰσιόντα μετὰ τιμῆς καὶ φιλοφροσύνης δεχομένων, «θυρεπανοίκτην» ἐκάλουν (Plutarco *Quaest. conv.* II. 1. 6.p. 632e 4)

Crates ille Diogenis sectator, qui ut lar familiaris ad homines aetatis suae Athenis cultus est – nulla domus umquam clausa erat nec erat patris familias tam absconditum secretum, quin eo tempestiue Crates inerueniret, litium omnium et iurgiorum inter propinquos disceptator atque arbiter. (Apuleyo, *Florida*, 22)

ἔλεγε δὲ μέχρι τούτου δεῖν φιλοσοφεῖν, μέχρι ἂν δόξωσιν οἱ στρατηγοὶ εἶναι ὀνηλάται. (DL VI. 92).

(ver más arriba) (DL VI. 97)

Ζήνων δ' ὁ Κιτιεὺς ἐν ταῖς Χρεαῖαις καὶ κώδιον αὐτόν φησὶ ποτε προσράψαι τῷ τρίβωνι ἀνεπιστρεπτοῦντα. ἦν δὲ καὶ τὴν ὄψιν αἰσχρὸς καὶ γυμναζόμενος ἐγελάτο. (DL VI. 91)

Ἐθιράθη δὲ τοῖς λόγοις καὶ ἡ ἀδελφὴ τοῦ Κράτητος τοῦ Μητροκλέους Ἰππαρχία... Καὶ ἦρα τοῦ Κράτητος καὶ τῶν λόγων καὶ τοῦ βίου, οὐδενὸς τῶν μνηστευομένων ἐπιστρεφομένη, οὐ πλούτου, οὐκ εὐγενείας, οὐ κάλλους · ἀλλὰ πάντ' ἦν Κράτης αὐτῇ. καὶ δὲ καὶ ἠπέλει τοῖς γονεῦσιν ἀναιρήσειν αὐτήν, εἰ μὴ τούτῳ δοθείη. Κράτης μὲν οὖν παρακαλούμενος ὑπὸ τῶν γονέων αὐτῆς ἀποτρέψαι τὴν παῖδα, πάντ' ἐποίει, καὶ τέλος μὴ πείθων, ἀναστὰς καὶ ἀποθέμενος τὴν ἑαυτοῦ σκευὴν ἀντικρὺ ἔφη, «ὁ μὲν νυμφίος οὗτος, ἡ δὲ κτήσις αὕτη, πρὸς ταῦτα βουλεύου · οὐδὲ γὰρ ἔσεσθαι κοινωνός, εἰ μὴ καὶ τῶν αὐτῶν ἐπιτηδευμάτων γενηθείης». Εἵλετο ἡ παῖς καὶ ταῦτόν ἀναλαβοῦσα σχῆμα συμπεριήει τάνδρῳ καὶ ἐν τῷ φανερῷ συνεγίνετο καὶ ἐπὶ τὰ δεῖπνα ἀπῆει. (DL VI. 96- 97).

ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὥς μᾶλλον ὑπ' ἀπραγμοσύνης ταραττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ὧν ὀρέγονται μὴ τυγχάνωσιν... δεῖ δὲ μὴ πλήθει μηδ' ὀλιγότητι πραγμάτων, ἀλλὰ τῷ καλῷ καὶ τῷ αἰσχρῷ τὸ εὖθυμον ὀρίζειν καὶ τὸ δύσθυμον (Plutarco. *De an. tranq.* 466 e).

Conclusiones

Primera: el hundimiento del modelo clásico de sociedad, basado en la vida ciudadana, supuso, entre otras novedades, la irrupción en la escena de sectas que buscaban la bienaventuranza después de la muerte por medio de diversos ejercicios de purificación; de otras, neonaturalistas, que apostaban por una edad de oro mundana e inmediata; y de las que preconizaban, en palabras de P. Vidal-Naquet⁴⁷⁵ “el retorno a la vida salvaje, lo que quiere decir también el ascetismo radical cuyo modelo es Heracles.”

Segunda: Aristóteles había definido la “crematística” como el apetito de riquezas sin límite y durante el s. IV se habían ido desarrollando la banca y las fortunas mobiliarias. Frente a este modelo de sociedad, los órficos y sobre todo los cínicos marcaron distancias, llegando a oponerse frontalmente a este ideal. El hombre de la época helenística fue prescindiendo del apoyo de la ciudad, tratando de demostrar su autosuficiencia, su comodidad para ubicarse en distintos lugares, es decir: su desapego del terruño.

Tercera: creemos que el gran mérito, y, a la vez, la gran paradoja del movimiento cínico estriban en la procedencia social de sus fundadores. Estos, que provenían, en líneas generales, de las capas acomodadas, se atrevían a romper con sus vínculos familiares y con las normas establecidas desde tiempo inmemorial para practicar hasta el extremo el *bios kynikos*. No eran pobres de nacimiento ni obligados por distintas circunstancias, sino de elección, un tanto “niños terribles”, decididos a subvertir las tradiciones heredadas.

Cuarta: la fuerza de los postulados cínicos se manifestó en la arrogancia con que hicieron frente a las dificultades que suponía el ejercicio de aquéllos. La Τύχη no debe doblegar al sabio, que posee en sí mismo recursos suficientes para superar los golpes del destino. Esos recursos no son de carácter material, sino espiritual, y le deben procurar la σχολή. La desvergüenza era una forma de desafío, de afirmar que poseían valor y confianza en sus creencias.

Quinta: los cínicos deseaban extender a todos los seres humanos el disfrute de esta σχολή, que había sido siempre una prebenda de la aristocracia, algo negado al hombre común. Pero ese hombre común no pareció muy dis-

⁴⁷⁵ P. Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Barcelona, 1983, p. 335.

puesto a renunciar a sus ideas ni a sus comodidades para convertirse en un cosmopolita sin patria, sin casa y sin medios de fortuna.

Sexta: la escuela cínica exalta la *autarcía*, la *apragmosyne*, el cosmopolitismo y la apatía, y va elaborando las líneas conductoras de su ideario rupturista respecto al legado recibido. Al hundirse los fundamentos de la *polis*, los cínicos escogieron la pobreza y la elogiaron como fuente de la libertad interior y exterior de la persona. El individualismo del cínico choca frente al modelo acuñado en la época clásica, fuertemente vinculado a su ciudad y a sus tradiciones. El cinismo postula que en el individuo radican los recursos que van a llevarle a la felicidad, y por eso no hay que esperar nada que venga de fuera. En cierto sentido, anticiparon la idea de que la verdad mora en el interior del hombre y de que de ese interior debe brotar la fuerza para superar cualquier dificultad surgida en la existencia de cada uno.

Conclusiones generales

Como habíamos anticipado en la Parte II, vamos a exponer en primer lugar nuestras conclusiones al testimonio lingüístico, distinguiendo entre lo relativo a la pobreza y lo referente a la mendicidad. El repertorio léxico que hemos elaborado atestigua que del campo semántico del trabajo, el esfuerzo y la fatiga se encuentran vestigios en los textos más antiguos de la lengua griega. En ellos se puede identificar la pobreza como sinónimo de estos conceptos en los distintos géneros literarios. Hasta los siglos V y IV a. C. este campo semántico se mantiene con escasas variaciones, aunque va aumentando el número de términos y caen de desuso otros, o bien se producen modificaciones en la carga significativa de los que se utilizan.

Después de formular estas conclusiones propondremos las que hemos extraído de los contextos históricos. Y terminaremos con una conclusión acerca de lo que aporta cada uno de ellos al objeto de nuestro trabajo.

Conclusiones al testimonio lingüístico

1. En cuanto a la pobreza

Primera: podemos constatar que el vocabulario griego relativo a la pobreza y al pobre, a la mendicidad y al mendigo, permite afirmar que no existe en indoeuropeo una definición léxica propia y específica de cada una de estas categorías. Labor e indigencia coinciden en su expresión lingüística. Ya hemos dejado constancia de la concurrencia etimológica entre πόνος / πένης. Atestiguada desde los textos más antiguos, no es Homero el primero en valerse del sustantivo πένης para referirse al necesitado. Sin embargo, la raíz aparece formando los verbos que remiten al trabajo y el esfuerzo en ambas epopeyas. El léxico parte, pues, de una única familia para las nociones de trabajo y menesterosidad: πόμος / πένια. La lengua refleja y expresa que la condición de indigente viene determinada por la necesidad de trabajar. Y de ahí: el que trabaja es pobre. En la *Iliada* las parejas πένομαι / ἀμφιπένομαι y πονέω / ἀμφιπονέομαι siempre denotan la realización de un esfuerzo o un trabajo. Los verbos simples nos llevan al campo semántico del quehacer físico,

y los compuestos tienen la especialización de “cuidar, sanar”. Hesíodo mantiene, *grosso modo*, los significados homéricos para πόνος / πένομαι, pero prefiere utilizar otros términos cuando se trata de especificar la idea de “trabajo” y de las consecuencias del mismo: ἐργάζομαι es el verbo que usa con más frecuencia. A la misma familia pertenecen ἔργον y ἀεργός, el trabajo y el holgazán, individuo que es denostado. El ἐργάτης no aparecerá hasta los poemas de Arquíloco. Por otra parte, Hesíodo emplea κάματος como sinónimo de “fatiga”. En la poesía homérica encontramos una sola vez el término πενίη, mientras que Hesíodo lo utiliza en tres ocasiones. Así como Homero menciona a la hilandera y a los *thetes* como los primeros trabajadores a sueldo, el primer hombre verdaderamente pobre (dejando aparte a mendigos, vagabundos y desterrados) parece ser el ἄβούτης hesiodeo, el que ni siquiera tiene bueyes para trabajar la tierra.

Ya señalamos más arriba que la actitud de Hesíodo ante la indigencia es ambivalente: tiene un componente de don divino, en cuyo caso es algo inevitable y que es menester asumir, o bien es consecuencia de la haraganería humana y entonces deviene algo reproachable.

En los poemas homéricos πῆμα y πόνος pueden entenderse como sinónimos, ya que ambos se utilizan indistintamente para expresar el denuedo, el cansancio, el trabajo / las desgracias, las calamidades, los dolores. Hesíodo elige πῆμα para expresar algo semejante a un castigo que recae sobre los hombres y los dioses. Los denominativos πημαίνω y πονέω no son intercambiables en los textos de Homero. Πημαίνω hay que entenderlo por “dañar” (activa) y por “enfermar” (pasiva), en tanto que πονέω suele significar “trabajar, esforzarse, ocuparse” las más de las veces, y en alguna ocasión “penar”. Lo mismo podemos afirmar para la obra de Hesíodo.

Los héroes homéricos se esfuerzan, sufren y se fatigan, pero no lo hacen para ganarse la vida. Persiguen la gloria. Los campesinos hesiodeos, por el contrario, sufren, faenan y se cansan en las tareas agrícolas empujados por la necesidad imperiosa de subsistir. Buscan llegar a mañana. Aún empleando los mismos términos, hay una profunda distinción de fondo en los intereses de unos y otros.

La poesía lírica mantiene la identidad terminológica para designar el trabajo y el esfuerzo. Ambos siguen hermanándose con la pobreza. Entre los poetas encontramos πόνος con sus dos acepciones. El sustantivo ἔργον es muy usual en las composiciones de Tirteo para referirse a las labores del campo y ya hemos mencionado la aparición del ἐργάτης en un fragmento de Arquíloco. El verbo πένομαι aparece de forma inequívoca con el sentido de “ser pobre” en la obra soloniana. La tradición pone de manifiesto que πενίη sigue utilizándose, acompañada de adjetivos épicos (χαλεπή, στυγερή, θυμοφθόρος, οὐλομένη), pero algunos autores se valen de otras expresiones para referirse a la indigencia: Arquíloco emplea χρήμη y οἰζύς y crea el compuesto λιπερνήs para calificar a sus empobrecidos conciudadanos. Píndaro acuña otro

compuesto con ἀ-privativa para denominar la pobreza: ἀμαχανία. La ἀχρημοσύνη / χρημοσύνη mantiene su significado y se manejan diversas perífrasis para aludir a la situación de necesidad. No aparece el πένης. Solón, Teognis y Píndaro prefieren πενιχρός, quizá por encontrarlo más expresivo.

Segunda: se puede hacer un seguimiento de cómo fue evolucionando la economía griega mediante las denominaciones constituidas con ἀ- privativa. Los primeros textos mencionan la falta de bueyes, de aperos de labranza o de tierra y destacan la no posesión de haciendas o efectos relacionados con las mismas y con el cultivo de los campos. Como ejemplos podemos citar el ya mencionado *hárax* hesiodeo ἀβούτης, y también ἄκληρος, ἀκτέανος, ἀκτημοσύνη, ἀκτήμων, ἄοικος. Con posterioridad se crean términos que designan al que carece de efectivo o anda escaso de peculio, constatando así el paso a una economía monetaria. Mencionaremos aquí las palabras que se refieren a la privación de bienes / dinero: ἀχρήμων, ἀχρηματία, ἀχρημοσύνη, ἀχρημονέω. Homero es el primero en utilizar el término ἀχρημοσύνη en *Odisea* 17. 502, en un contexto que no ofrece dudas: se trata de la indigencia. Al ἀχρήμων lo hallamos en las obras de Solón y de Píndaro. Y aún nos referiremos a términos como ἀνολβίη / ἄνολβος que parecen remitirnos a la desdicha que procura la menesterosidad. Otra variante de estos compuestos con ἀ- privativa es la que alude a la imposibilidad o incapacidad para llevar a cabo una empresa o tarea: ἀδυναμία / ἀδύνατος; ἀμηχανία / ἀμηχανέω / ἀμήχανος; ἄπορέω / ἀπορία / ἄπορος; ἀσθενής. En la prosa ática de los ss. V y IV el ἄπορος es con gran frecuencia el campesino, el trabajador manual y el pequeño comerciante. También el ἀεργός sirve para referirse al pobre que lo es como consecuencia de la holgazanería o ante el impedimento de encontrar trabajo. La ἀεργία figura repetidamente como una de las causas de la indigencia. El ἀγεννής puede contarse dentro de este apartado, como excluido por su origen de una clase social, la de los γενναῖοι (poseedores de bienes muebles e inmuebles, los nobles terratenientes de la época arcaica).

Tercera: si bien el léxico parte de una única familia para los conceptos de trabajo e indigencia (πόνος / πενία), no son éstos los únicos. Dispone asimismo de otros lexemas para el campo semántico del esfuerzo, que los distintos autores utilizan para designar tanto a los obreros o trabajadores manuales / clase obrera, como a los menesterosos: αὐτουργός; βάνασος; ἐργάζομαι / ἐργάτης / ἐργάτις / ἔργον; ἔριθος; θής / θητεύω / θητικόν; χερνήτης / χερνήτις / χερνητικόν; λατρεύω / λατρύω; los compuestos con τάλα-/ τάλαι-. Las raíces presentes en κάματος / κάμνω; μόχθος / μοχθέω/-ίζω, πῆμα / πημαίνω nos llevan al campo semántico del esfuerzo y la fatiga que produce el trabajo corporal. En la épica homérica aparecían θής, ἔριθος y χερνήτις como primeras referencias al trabajo asalariado, y en el pequeño catálogo de oficios que Solón nos ha dejado utiliza el verbo λατρύω para remitirse a las faenas agrícolas realizadas a sueldo.

Cuarta: para dar nombre a la necesidad / necesitado el griego cuenta con otros vocablos: ἀνάγκη, ἀναγκάζω; δέω / ἐνδεία / ἐνδεής; χράω /-μαι, χρεία / χρεῖος / χρημοσύνη / χρημοσύνη, χρήμη /χράομαι / χρηρίζω. Es frecuente el uso de οἱ δεόμενοι para designar a los necesitados en autores como Isócrates y Lisias.

Quinta: La privación, la carencia y el deseo de poseer aquello que se precisa o anhela disponen de locuciones como: χατέω /-ίζω; τητάομαι; μαίομαι / ἐπίμαστος; σπάνις /σπάνιος / σπανίζω; ἀχήν / ἀχηνία.

Sexta: ἄτη, λύπη, οἰζύς designan asimismo la menesterosidad y la ruina como causantes o resultados de la misma.

Séptima: Un aspecto muy notable y ya sobradamente conocido de la lexicografía tocante a la menesterosidad, es la carga ideológica que, desde muy temprano, adquieren ciertos términos. Algunos adjetivos se llenan de connotaciones negativas y se utilizan para referirse a los pobres por oposición a los ricos, como sucede con κακός o δειλός. También utiliza la lengua griega para designar a los necesitados palabras que aluden a la pequeñez o la humildad: ἡβαιός, ταπεινός, μειονεκτέω, μινύθω. Oposiciones como κακός / ἀγαθός, δῆμος / ἄριστοι, δειλοί / ἐσθλοί o γενναῖος / ἀγεννής son continuas en la literatura griega desde los líricos.

Todas estas características del léxico de la pobreza nos permiten constatar que se trata de una creación de la aristocracia y que como tal se mantiene a lo largo de la tradición griega. En consecuencia, perviven las referencias negativas al menesteroso y al mendigo, a veces reforzadas con adjetivos peyorativos. Los pobres son feos, desvergonzados, mentirosos, vagos y arrogantes desde la épica homérica hasta la sofística y algunos de sus herederos, como Eurípides. Aunque hemos visto cómo el dramaturgo ensalza el comportamiento de algún campesino, esta postura no está generalizada.

Octava: en el lenguaje político y filosófico, generalmente con connotaciones negativas, se identifica muchas veces a los ciudadanos de las clases inferiores con otros términos como δῆμος, οἱ πολλοί y πλῆθος, que asimismo se lastran con acepciones negativas. Autores como el Ps. Jenofonte presentan series del tipo πένης-δημότης-χείρων (*Rep. Ath.* I. 4) y πονηρός-πένης-δημοτικός, por oposición a χρηστός (*ibid*) y a πλούσιος-γενναῖος-δυνάμενος (*Ps. Jenof. Rep. Ath.* II. 18); Aristóteles también identifica la ἀγένεια con la πενία y la βαναυσία (*Pol.* 1317b 7).

Novena: el léxico pone de manifiesto que el trabajo, si bien no aparece como algo digno de desprecio, no estuvo positivamente valorado, en líneas generales, en la literatura y la sociedad griegas. Se pueden salvar las faenas agrícolas, pero no otros menesteres. La pobreza se homologa con la κακότης y

la πονηρία, por ejemplo, y veremos más abajo los calificativos que se aplican a los trabajadores e indigentes.

Décima: la terminología griega es muy parca para evidenciar los sentimientos positivos que pudieran suscitar los afectados por la miseria. Los más antiguos enlazan con creencias religiosas, como la ξενία. Aunque el pordiosero pueda ser calificado de αἰδοῖος o ἐλεεινός no hay claras evidencias de simpatía hacia su persona o situación. El sentir generalizado que reflejan los textos es el de que es menester evitar la pobreza trabajando y, si se ha caído en ella, hay que salir, es preciso el esfuerzo. La falta de acción ante la misma es percibida como algo reprochable. Lo más frecuente es que el indigente, y en especial el mendigo, soporte toda una serie de descalificaciones: ἀνιηρός, ἀργός, δειλός, θαρσαλέος, ἀναιδής, μάργος, μολοβρός, por citar algunos ejemplos.

2. En cuanto a la mendicidad

Primera: partiendo del testimonio lingüístico creemos que en éste reside el germen semántico e ideológico de la valoración de la mendicidad, así como la memoria (de primera mano) de las únicas vivencias acerca de aquélla. Desde los textos más antiguos de la literatura griega existe la diferenciación entre pobre y mendigo: πένης / πτωχός. Tienen mayor antigüedad los epítetos referentes al mendigo, que aparecen ya en los textos homéricos. El verbo πτωχεύω no es el único que utiliza Homero. Emplea πτώσσω como sinónimo en una ocasión, mientras que en otra hay que interpretarlo como “andar encogido”, actitud que debían adoptar los mendigos con cierta frecuencia. Pero también hay otras familias léxicas: αἰτέω / -ίζω y ἀγυρτάζω / ἀγυρτεύω. En el caso de αἰτέω / -ίζω los contextos no permiten diferenciarlo de πτωχεύω, mientras que ἀγυρτεύω / ἀγυρτάζω no aluden tanto a mendigar, como a reunir, y hasta pudieran sugerir la idea de la piratería. Hesíodo emplea πτώσσω y χαρίζω para “mendigar”. Además, la mendicación se expresa asimismo por medio de otras familias léxicas que explicitan la acción de pedir o juntar: δέκτης; ἔρανος / ἐρανίζω.

El mendigo recibe en la épica homérica distintos nombres, siendo el más frecuente el de πτωχός, palabra expresiva que denota temor y encogimiento, timidez. Ya hemos señalado, no obstante, que en ocasiones recibe los epítetos de ἀναιδής y θαρσαλέος. También se le llama ἀπολυμαντήρ, δέκτης, ἐπιστάτης, μεταίτης y προίκτης.

Segunda: en las epopeyas de Homero está el fundamento de la actitud que vamos a encontrar ante los extranjeros y mendigos que debían pulular por la cuenca del Mediterráneo como víctimas de guerras y desastres sociopolíticos y/o atmosféricos. No debemos olvidar que Homero remite a la mentalidad aristocrática, únicamente. En la obra de Hesíodo, por el contrario, encontra-

mos la opinión de un campesino que trabajaba la tierra con sus manos, que descendía de un emigrante y dependía de su esfuerzo personal para subsistir.

Tercera: la mendicidad, como factor subsiguiente al destierro o la emigración, viene muchas veces asociada y definida a / por nociones como el vagabundeo, el exilio, la extranjería y la condición de suplicante: ἄλη, ἀλήτης, ἀλήμων, ἀλητεύω, ἀλάομαι; πλάζω, πλαγκτοσύνη, πλανάομαι; φεύγω; ξείνος; τηλεδαπός, ἄλλοδαπός.

Cuarta: con el paso del tiempo términos expresivos como πτωχός, πενιχρός e incluso πενέστης se utilizan como sinónimos de πένης.

Quinta: la variedad de epítetos que utiliza Homero para determinar las distintas tipologías de mendigos, desaparece paulatinamente de los textos. En los siglos V y IV a. C., junto al πτωχός, términos como ἄπορος, ἐνδεής, y formas verbales de ἀπορέω, ἐνδέω / δεόμαι, αἰτέω / προσαιτέω apenas permiten distinguir, a veces, al necesitado del mendigo.

En resumen: la lengua, en sus distintos géneros literarios, revela la valoración que se hizo tanto de la penuria como del trabajo, y deja testimonio de la terminología específica utilizada para designar estos conceptos. La pobreza recibe muchos nombres: ἀπορία, ἀχηνία, ἀχρηματία, ἀχρημοσύνη, ἐνδεία, οἰζύς, πενία, σπάνις, χρεία, χρήμη, χρημοσύνη, por sólo mentar las de designación directa. En cuanto a los pobres, tenemos: ἀβούτης, ἀγεννής, ἀδύνατος, ἄκληρος, ἀκτῆμων, ἀλήϊος, ἀλήμων, ἀλήτης, ἀμήχανος, ἀνάργυρος, ἄοικος, ἄπορος, ἀσθενής, ἀχὴν, ἀχρήματος, ἀχρήμων, ἐνδεής, λιπερνής, πένης, πενιχρός, χερνής y χρεῖος. Los mendigos comparten con los menesterosos alguna denominación, pero la que los distingue de forma más específica es la de πτωχός. Se los designa asimismo como ἀγύρτης, ἀλήμων, ἀλήτης, δέκτης, ἐπιστάτης, μεταίτης, προίκτης y προσαίτης. Respecto a los trabajadores podemos enumerar los siguientes: αὐτουργός, βάνουρος, δημιουργός, ἐργάτης, ἔριθος, θής, τεχνίτης, χειροτέχνης, χερνήτης y χερνήτις.

Conclusiones a los contextos históricos

I. Épica

Primera: la lectura de los poemas épicos pone de manifiesto que tanto la pobreza como la mendicidad se vieron negativamente valoradas por la mentalidad griega. Así lo atestiguan tanto los adjetivos que se aplican a una y otra, como los propios contextos que se ocupan de las mismas. La pobreza y su colofón extremo, la mendicidad, envilecen al hombre y le hacen digno de toda sospecha. Los adjetivos que acompañan al pobre y al mendigo siempre son negativos.

Segunda: como ya apuntamos más arriba, se observa que la lengua no diferenciaba con precisión las nociones de trabajo / pobreza. El que Hesíodo exhorte a Perses a laborar para escapar de la miseria no implica una estimación positiva del trabajo, sino la expresión de una realidad: la coerción al esfuerzo al que los campesinos se veían sometidos para sobrevivir. Hesíodo supone que es natural la existencia del quehacer servil para completar el del hombre libre. El trabajo identifica y hermana a los considerados pobres, los que se ven obligados a ejercerlo porque no tienen otros medios de subsistir.

Tercera: en la obra de Homero la *πενίη* sólo aparece una vez y el *πένης* nunca, si bien el adjetivo (sustantivado) *πενιχρός* sí tiene esta acepción. Su desinterés por la realidad de la indigencia es evidente. Sin embargo Hesíodo se muestra preocupado por la pobreza, que le parece algo vergonzoso, y menciona la *πενίη* en tres ocasiones, calificándola con adjetivos peyorativos: *οὐλομένη*, *κακή* y *θυμοφθόρος*. En su obra el *πένης* es el individuo que está desprovisto de bienes en su vida material, pero que no se resigna a la pasividad y que busca mejorar su suerte. Es el trabajador menesteroso que goza de libertad; el campesino que, como el padre del poeta, emigra a través del mar en pos de fortuna, el infatigable hombre del campo que lucha con sus bueyes y sus aperos para salir adelante.

Cuarta: el ser tenido por pobre y la pobreza vienen impuestos por diversos factores: el designio divino, la no pertenencia a las clases terratenientes, la privación de tierras u otros bienes a causa de guerras, deudas, destierro, malas

cosechas, hambrunas, enfermedad o debilidad ocasionada por la vejez o la guerra, orfandad, viudez, piratería y las catástrofes naturales. Pero también por la actitud del que no trabaja lo suficiente por mor de su propio talante. Hesíodo fustiga al vago por su actitud y opina que la haraganería supone la ruina material y el estigma moral.

Quinta: el trabajador a sueldo aparece en los poemas de ambos autores. Se lo identifica como *χερνήτις*, *ἔριθος* y *θής*, del que existe el denominativo *θητεύω*. Homero es el primero en dejar constancia de una *χερνήτις*. Los contextos relativos a estos vocablos revelan que la estimación positiva de los asalariados era nula. A partir de Hesíodo podemos aventurar que el “mercado” de los jornaleros permitía escoger entre quienes ofrecían sus servicios.

Sexta: ya hemos visto que las fuentes distinguen dos series desiguales de términos que remiten a la pobreza. Esta se presenta como una situación concreta, material, física. La discriminación entre pobre y mendigo (*πένης* / *πτωχός*) está bien delimitada a nivel léxico en los poemas homéricos. Creemos que el *πτωχός* es el hombre reducido a la miseria, el que el castellano llamó antaño “pordiosero”: el individuo que no sólo está desposeído de recursos para el día de hoy y reducido a la pasividad, sino el que, además, queda excluido de toda perspectiva de regresar a una actividad que le libere de este trance.

En los textos homéricos este tipo de marginal viene denominado sobre todo como *πτωχός*, el más usual, pero, como recogemos en las conclusiones al testimonio lingüístico, hay más vocablos para señalar al mendigo: *ἀλήτης*, *ἀλήμων*, *ἐπιστάτης*, *δέκτης* y *προίκτης*. El uso de los dos primeros manifiesta una de las razones que llevaban a la miseria: el exilio. Se utiliza *φεύγω* con igual significado. La familias de *πλάζω* / *πλαγκτοσύνη*, *πλανάομαι* y *ἀλάομαι* / *ἀλητεύω*, *ἀλήτης*, *ἀλήμων* tienen un sentido equivalente. En Hesíodo la frecuencia de aparición de estas referencias a la mendicidad es mucho más reducida. Pero, como en Homero, vemos que la miseria obligaba a emprender el camino del destierro o el de la emigración, y que la figura del huésped era objeto de cuidados. En Hesíodo el *πτωχός* aparece una sola vez, y puede entenderse como “mendigo” o como “pobre”. Concluiremos este apartado afirmando que los conceptos de *πτωχός* y *πένης* definen dos roles sociales del pobre y que estos roles remontan su existencia, por lo menos, a la época en que surge la literatura griega.

Séptima: tras la lectura de los poemas épicos resulta evidente que las preocupaciones de ambos poetas eran diametralmente distintas en lo relativo a la pobreza y la mendicidad. El léxico demuestra que la indigencia no suscitaba el interés entre la nobleza homérica, aunque la abundancia de adjetivos fuertemente connotativos en sentido negativo para designar al mendigo no puede sino significar que este fenómeno social era manifiesto, y mayoritariamente rechazado entre los grupos aristocráticos. Por el contrario, sí constituía un motivo de inquietud real para el campesinado coetáneo de Hesíodo.

La mendicidad descrita por Homero de manera episódica no inquieta de forma especial a Hesíodo, quizá por la índole de su trabajo y por el contenido del mensaje que pretendía transmitir con él. Hay que añadir que en su obra ni el πτωχός ni el πένης, ofrecen indicios de que se presentara la pobreza como condición jurídica y social.

Octava: los criterios para defender a los desfavorecidos se anclaban en consideraciones religiosas o en la tradición (la *xenía*, la creencia en un Zeus protector de los huéspedes, mendigos y suplicantes) y tenían un reflejo en el comportamiento de determinados personajes que podríamos calificar de compasivo e incluso solidario. Pero no siempre habría que contar con ello.

Novena: los contextos relatan en más de una ocasión que a la miseria e incluso a la esclavitud podía verse abocado cualquiera. Hesíodo anima a su hermano a trabajar (ἐργάζεσθαι), insiste de manera especial en la ἀεργία como causa de penuria, y censura al vago. El holgazán es aborrecible para dioses y hombres y sólo el laborioso, con su esfuerzo, merece la dicha y los bienes que le sobrevendrán como fruto de sus afanes. De este modo, y casi como una excepción, el trabajo es valorado positivamente, haciendo el poeta hincapié en la perversidad de la haraganería y en la vergüenza que ésta supone.

Décima: parece evidente que era difícil recuperar el *status* anterior de bienestar u opulencia una vez que se había perdido, y esto se constata en los poemas de ambos autores. La posesión de bienes, de riquezas de todo tipo, es algo deseable *per se* y porque supone honores y reconocimiento.

Undécima: a tenor de lo expuesto más arriba estimamos que la realidad de la pobreza y de la mendicidad se refleja en los textos homéricos de manera desigual. Los pobres apenas emergen como tales, y las menciones al trabajo son escasas. En cambio la mendicidad viene descrita con trazos muy precisos, que permiten rastrear al menos parte de sus causas, cómo vivían los mendigos y qué consideración merecían su situación y su persona en la sociedad homérica. Por el contrario, como ya apuntamos arriba, Hesíodo refleja las angustias del campesinado, mayoritariamente doblegado por las faenas agrícolas y por las inclemencias del tiempo, amenazado por la ruina y siempre pendiente del día a día. A Hesíodo le desasosiega, entre otras cosas, la carencia de ganado. Y señala como a un pobre a quien anda escaso de bueyes. En su obra se puede constatar la evolución de una economía primitiva, de trueque o intercambio, a la dineraria, como denota el uso de χρήματα. Como ya hicimos constar anteriormente, es probable que χρήματα ya designe el dinero acuñado y no sólo las posesiones en sentido genérico.

Duodécima: no parece que existiera una solidaridad generalizada entre los menesterosos. Los mendigos compiten ferozmente por un lugar para ejercer su “oficio” y no todos los siervos de Odiseo aceptan de buen grado la pre-

sencia del nuevo pordiosero. Hesíodo habla asimismo de “envidia” entre los necesitados, ya fueran vecinos o artesanos.

Décimotercera: la salida del sol cada mañana, y la sucesión de las estaciones en el transcurso de la existencia entera suponen el inicio de las labores, dictadas por el tiempo (cronológico y meteorológico). El trabajo determina la vida de los hombres en la obra hesiodea y constituye el núcleo de la dignidad humana, el valor supremo que rige toda conducta.

II. Lírica

Primera: este género literario no evidencia una gran preocupación por el tema del trabajo, pero sí por la pobreza y sus consecuencias, tanto a nivel físico como moral. Tirteo, Alceo, Solón, Mimnermo, Teognis, Píndaro y Bacoílides mencionan la *πενία*. El verbo empleado para el concepto de “ser pobre” es *πένομαι* y así aparece en Solón. Este y Focílides también se valen de *χρηρίζειν*. Para designar al pobre Alceo, Solón, Teognis y Píndaro se inclinan por *πενιχρός* en vez de por *πένης*. Solón y Píndaro utilizan *ἀχρήμων*. Simónides prefiere *ἀμάχανος*. La referencia al *πόνος* se repite en muchos poemas de Arquíloco, Teognis, Mimnermo, Simónides y Píndaro. En casi todos ellos se puede entender como “esfuerzo”, aunque su sentido apunta a “hazaña” en ocasiones; *πονέω* / *-μαι* aparece en la obra de Arquíloco con el sentido de “esforzarse”. La familia léxica *ἔργον* / *ἐργάζομαι* se deja ver, asimismo, para referirse al trabajo. El sustantivo se repite insistentemente para aludir a diversas ocupaciones y tanto el *ἐργάτης* como la *ἐργάτις* se asoman tímidamente en estos versos. La indigencia toma la expresión de *χρημοσύνη* en los fragmentos de Tirteo; *χρήμη*, *οἰζύς*, *ἀναγκαίη* en los de Arquíloco; *χρημοσύνη* y *ἀχρημοσύνη* en los dísticos de Teognis; *ἀμαχανία* en los versos de Píndaro y de Alceo; *ἀνολβείη* en los de Arquíloco y de Tirteo, y *χρέος* en los de Solón. El verbo *τρύχομαι*, que expresa el agobio de la estrechez, lo usan Solón y Simónides en contextos alusivos a la penuria. Todo ello nos induce a afirmar que la preocupación por los cambios sociales y económicos, o quizá simplemente el “espíritu de la época”, aflora en muchos de estos autores, aunque lo conservado de su obra no permita averiguar hasta qué punto marcó la naturaleza de sus composiciones.

Segunda: con la poesía lírica emerge otro aspecto muy notable y ya sobradamente conocido de la lexicografía: ciertos adjetivos se cargan de valor ético e ideológico y pasan a denominar a los menesterosos por oposición a los acaudalados. Esto ocurre ya en los poemas de Arquíloco, donde *δειλός* deno-

ta la pertenencia a una clase social. Y en la colección teognídea, donde el κακός o el δειλός, el hombre vil, adquieren la connotación de “pobre” frente al aristócrata, el ἀγαθός o ἑσθλός. Oposiciones como κακός / ἀγαθός, δῆμος / ἄριστοι, δειλοί / ἑσθλοί serán continuas en la literatura griega desde los poetas líricos. Más tarde aún aparecerán otras.

Tercera: el nacimiento y el destierro siguen siendo motivos que empujan a la miseria, como evidencian los poemas de Arquíloco, Tirteo, Alceo y Solón. Además de los términos recogidos arriba acerca de la distinción social creada por el dinero o la cuna, Teognis se sirve del compuesto κακόπατρις. Junto al verbo φεύγω / λείπω (y compuestos) el exilio viene ilustrado por el uso de πλάζομαι y ἀλάομαι. La ἀνολβείη y la χρησιμοσύνη de Tirteo conllevan la ἀτιμία y la αἰδώς. Arquíloco todavía personifica al hambre como γαστήρ, que conduce al ser humano a la ἀναιδεία, pero Hiponacte, Teognis y Píndaro nos hablan literalmente de λιμός.

Cuarta: al haberse transmitido textos de autores tan diversos (si hacemos una comparación con la épica), podríamos esperar una cierta variedad en los enfoques acerca de la valoración del fenómeno de la pobreza, pero no es así. Todos los líricos vienen a coincidir en su visión negativa de la misma, tanto a nivel material como espiritual. Tirteo y Teognis inciden especialmente en este aspecto. Ατιμία, αἰδῶς y κακότης acompañan al menesteroso.

Quinta: de acuerdo con el testimonio léxico y con la temática de sus composiciones, podemos afirmar que Arquíloco pertenece al grupo social de los menesterosos, dado que el poeta debe emplearse a fondo para sobrevivir, luchando como mercenario (ἐπίκουρος) y aludiendo de pasada al buey que le acompaña en sus faenas agrícolas. La personalidad de Arquíloco saca a la luz abiertamente un nuevo tipo de trabajador: el soldado de fortuna, el mesnadero que compromete en mayor o menor medida su propia integridad física, no en la tierra de labranza, sino en el campo de batalla. Quizá pudo dedicarse alguna vez a la agricultura, pero no extrae de ello motivo para sus versos, o no ha quedado testimonio que lo pruebe. Ello no obstante, siendo también Tirteo un hombre consagrado a la milicia, en nada tienen que ver sus versos con los de Arquíloco, su contemporáneo. Tirteo abunda en la ruina moral y física que acarrea la pobreza. La guerra parece ser un oficio que conocía, cuyas consecuencias negativas suponen el exilio y la obligación, para los vencidos, de emplearse en trabajos forzados. Al exaltar por encima de todo el honor de los vencedores como un bien supremo se opone al poeta de Paros y se entronca con los ideales de la épica.

Sexta: Solón y Teognis comparten muchos puntos de vista. Los dos man tienen la creencia en la labor distribuidora de los dioses y en lo aleatorio de la misma. Ambos desean ser ricos y distinguen una riqueza justa y duradera, que procede de la divinidad, de una injusta, lograda por los hombres de forma

ilícita. La primera es la deseable. La segunda encierra peligros: la locura, el desenfreno, el exceso. Los términos que utilizan (χρήματα, πλοῦτος) remiten a la economía monetaria, y el ἀχρήμων soloniano es el individuo carente de dinero. A nivel léxico siguen presentes otros conceptos como ὄλβος, ἄφενος, κτέανον. Y a nivel valorativo ya se afirma que los “malos” ciudadanos desestabilizan la ciudad. Las consecuencias de los enfrentamientos sociales y de los actos perversos concomitantes suponen muchos desafueros y desastres, entre los cuales el destierro aparece de manera destacada.

Como en el género épico, el trabajo y la pobreza van unidos. En las composiciones de Solón existe una preocupación por mitigar el sufrimiento de sus conciudadanos y por conseguir una cierta igualdad, plasmada en su tarea como legislador. Difieren en que Solón luchó por una posible homogeneización del δῆμος, en tanto que a Teognis le inquietaba la mezcla de clases. En las obras de uno y otro las deudas se asocian a la indigencia como causantes de la misma. Vemos, pues, que la realidad del endeudamiento está presente como factor desencadenante de la indigencia (χρεῖος, πενίη, χρεῖη, κακότης).

Séptima: Solón deja un pequeño catálogo de oficios, lo que revela especialización en los jornaleros, y usa λατρύω para designar el trabajo a sueldo. En esta misma dirección van los versos de Tirteo, para referirse a distintas faenas agrícolas; reaparece ἀρόω (ya presente en Hesíodo) y se utiliza φυτεύω.

Octava: Simónides y Teognis reiteran que la mala suerte y la pobreza marcan y revelan el carácter de los individuos; Teognis insiste en que la miseria supone el silencio a efectos legales, así como el desprecio o la deshonra. La virtud pertenece a unos pocos. La penuria es discriminatoria en todas partes y en todos los órdenes sociales.

Novena: la intervención divina en el destino de los hombres sigue viva en la tradición lírica. Los dioses dan y quitan a su antojo, vuelven loco o elevan al mortal, pero éste también interviene en la forja de su destino. Desde Hesíodo se valora el esfuerzo individual, el trabajo que fructifica en ganancias (κέρδος). Arquíloco ensalza el πόνος. Tirteo menciona el abandono de los campos de labor y Teognis reconoce el valor del empeño, dado que la fortuna es mudable.

Décima: los fragmentos conservados de Hiponacte y Asio revelan la existencia de la mendicidad en toda su crudeza. El mendigo puede presentarse como un parásito o como un pordiosero que suplica un manto a los dioses para mitigar sus temblores. El verbo πτωχεύω se repite en los versos de Tirteo y de Teognis, que utiliza asimismo el sustantivo πτωχός. La necesidad extrema la explicita Asio con el verbo χράομαι, y alguna de las penalidades inherentes a la condición de los mendicantes se refleja en el uso de ῥιγύω en los versos de Hiponacte.

Undécima: poco se puede comentar acerca de los textos de Mimnermo y Focílides. No obstante, asoma también en estos autores la mención de las deudas, la preocupación ante la vejez y el desvalimiento que produce la misma.

Duodécima: Píndaro mantiene la terminología de los demás líricos acerca de la riqueza y en su obra apenas podemos rastrear alguna preocupación por la indigencia. Los dioses siguen rigiendo la existencia humana, una vida donde emergen de refilón las fatigas, algún pobre o alguna asalariada.

Décimotercera: sostenemos que los testimonios de los líricos, en especial los de Arquíloco y Tirteo, son valiosísimos para hacernos una idea de cómo se enfrentaban aquéllos al infortunio. Ambos poetas vivieron en sus carnes la bastardía, fueron mercenarios, soportaron guerras, exilio y toda clase de privaciones. Lo exiguo de lo conservado nos impide, sin duda, el conocimiento de muchos datos que sólo podemos conjeturar. Testigo de un cambio social que le aterra, Teognis rechaza y teme la indigencia y mira con recelo a los que ascienden en la escala social por medio del dinero, en detrimento de la vieja aristocracia terrateniente. Si los dioses son los dispensadores de todas las cosas (como ya manifestó Hesíodo), a nadie se le ocurre agradecerles la meterosidad y todos ven en ella el origen de los males que les aquejan.

III. Historia

Primera: como ya apuntamos en las conclusiones previas, no existe un nexo común entre los historiadores a la hora de plantearse la realidad evidente de la pobreza. Heródoto no sigue una línea continua en su relato, no toma un problema concreto y lo desmenuza en busca de causas y consecuencias. La indigencia como hecho social, desde luego, no tiene cabida en su historia, no se detiene a meditar sobre ella. Sí que le impresiona el exceso de riqueza como factor de perturbación psicológica, cuando relata el encuentro entre Solón y Cresos, por ejemplo. La actitud de Solón supone un canto a la moderación y a la piedad tradicionales, frente al talante despótico y prepotente del oriental. Otro es el caso de Tucídides y Jenofonte, que sí se enfrentan a aquélla, aunque con puntos de vista manifiestamente divergentes. Tucídides, de quien podemos presuponer un ideario democrático, no llega a desarrollar el tema de la pobreza de manera sistemática, y apenas podemos vislumbrar qué criterios emplea para verbalizar sus ideas al respecto. Desde la óptica aristocrática, Jenofonte tampoco ofrece un método de análisis. Le preocupa que haya pobres,

porque los teme, y censura determinadas situaciones provocadas por la necesidad. Cree que la existencia de los menesterosos es una amenaza para la preponderancia de una clase que había gozado de beneficios. Estas prebendas las estaba perdiendo la aristocracia en favor de determinados individuos que no dejaban de resultarle sospechosos. Así pues, podemos afirmar que la existencia de masas de hombres sometidos a la indigencia era percibida, al menos por algunos, como un factor de conflictos y representaba un peligro (más o menos real, más o menos potencial) para las clases acomodadas.

Segunda: Tucídides admite que la economía es una fuerza poderosísima que provoca cambios en la sociedad y que mueve la Historia. Los hombres actúan por ambición de poder y de riquezas y no dudan en conculcar las leyes con tal de conservar uno y otras. No censura la ambición que promueve las conquistas y que lleva al poder. Ambos (ambición y poder) proporcionan libertad. Pero sí critica el abuso de ese poder, la injusticia y la prepotencia que el poderoso ejerce contra el débil. En este sentido, podríamos afirmar que el halcón de Hesíodo sigue planeando sin piedad sobre el ruiseñor, sin que nada haya cambiado en el fondo.

Tercera: si bien en la historia de Heródoto se parte de un entramado mitológico para explicar la rivalidad entre Europa y Asia, poco a poco se va percibiendo que tras las guerras hay una causa económica. Ya hemos dicho que para Tucídides este factor supone una realidad incuestionable. Respecto al dolor y miseria que causan las contiendas a la población, ni Tucídides ni Jenofonte se extienden. De los textos se infiere que las guerras producen penalidades y horrores sin cuento a todos los seres humanos implicados en ellas. Muy especialmente a los más desfavorecidos. Tucídides sí advierte y sostiene que la paz genera prosperidad y que si ésta se generaliza, condiciona positivamente la naturaleza humana, haciendo a los hombres más razonables e inclinados a la ayuda recíproca, retomando quizá inconscientemente la idea de Simónides de que es más fácil ser bueno si no estamos sometidos a la necesidad.

Cuarta: el reconocimiento de que había pobres en Atenas lo asume Pericles en el *Epitafio*. Mostrando su temperamento democrático, Tucídides pone en boca del estratega la afirmación (quizá propagandística, quizá voluntarista) de que la pobreza no es un obstáculo para participar en la vida política, ni algo vergonzoso en sí. Añade que lo ignominioso es no luchar para salir de ella. Pericles recupera de esta manera el canto a la laboriosidad entonado por Hesíodo. No hay, sin embargo, constancia de que toda la ciudadanía compartiera estas proposiciones ni de que se llevaran a la práctica.

Quinta: de manera sibilina asoma una cierta apreciación de la pobreza, al percibir que se la considera incitadora de la audacia, aunque conduzca al peligro. Pero la lectura de los textos históricos no deja duda de que trabajo e indigencia parecen seguir siendo sinónimos. La menesterosidad continúa man-

teniendo unas características materiales y éticas negativas. Se vislumbran, en efecto, algunos matices que ilustran la vigencia de esta idea. Así, se afirma que el trabajo (manual, corporal) condiciona la capacidad militar de los hombres y limita su disposición para el combate.

IV. Filosofía

Primera: a pesar de que tanto Platón como Aristóteles se interesaron por asuntos muy variados y se enfrentaron a ellos con presupuestos a veces coincidentes y a veces antitéticos, la pobreza y sus consecuencias sobre la población entraron de manera manifiesta en el campo de sus preocupaciones. Sin concederle un rango protagonista en ninguna de sus obras, la indigencia les produjo una desazón cierta cuando abordaron los problemas y tensiones que generaba en la sociedad griega.

Segunda: ya recogimos más arriba que en cuanto encararon las relaciones entre pobres y ricos lo hicieron siempre desde un punto de vista teórico y casi siempre clasista. Éste se basó en gran medida en la diferencia ética que se suponía entre unos y otros y que colocaba al pobre en el lado de los *malos* y al rico en el de los *buenos*. Sin embargo, a diferencia del antiguo punto de vista aristocrático que incide en la maldad e inferioridad de los menesterosos, los pensadores (como ya habían hecho algunos poetas líricos), empezaron a contemplar la riqueza como un peligro, al reparar en que podía provocar en quien la disfruta actitudes y conductas inmorales y desestabilizadoras para el conjunto de la sociedad.

Tercera: sin embargo, cuando se plantearon las diferencias económicas entre los hombres, tanto a Platón como a Aristóteles, les dominó el temor que estribaba en el peligro manifiesto que subyacía a una gran masa de individuos necesitados deambulando por la ciudad. Debieron de percatarse ambos de que la sociedad que sufre revueltas por este motivo corre el riesgo de ver cómo se subvierte el orden establecido. En el *Ps.* Jenofonte se da un paso más: no sólo se teme a estas masas, sino que se advierte el desagrado con el que el autor contemplaba que esas gentes disfrutaran de determinadas comodidades del tipo de las palestras y los baños públicos.

Cuarta: los textos revelan que existió un principio de búsqueda de las raíces sociales de tal problema, pero que jamás fue abordado de manera sistemática y profunda. Hubo, en cambio, propuestas para deshacerse de los sujetos indeseables por medio del destierro y / o de la fundación de colonias; se

alabó la remuneración de cargos públicos, se discutió acerca del reparto equitativo de los bienes. Y poco más, ya que no consiguieron ofrecer soluciones pragmáticas ni globales y se limitaron a ceñirse a casos determinados. O bien derivaron sus elucubraciones hacia la utopía. Sin dejar atrás la visión moral, los filósofos fueron contorneando el problema de la desigualdad e intentaron abordarlo desde el punto de vista político más que desde el estrictamente económico o ético.

Quinta: en los ss. V y IV a. C. la vieja oligarquía no había dejado de mirar con temor y desconfianza la economía monetaria y el desarrollo del mercantilismo. Platón es un buen exponente de esta línea de pensamiento. La ascensión de las teorías democráticas y del igualitarismo iban a la par que esos fenómenos y suponían una revalorización del trabajo, del esfuerzo personal y de los bienes inmuebles, en detrimento de los privilegios asociados a la posesión de tierras y al linaje. El intento platónico de diseñar una sociedad más justa (pero evidentemente deshumanizada), desde sus presupuestos utópicos, no podía llevarse a cabo ni servir como ejemplo. Platón buscaba una sociedad perfecta y la perfección es inmutable e inalcanzable para los hombres.

Sexta: a pesar de todos los condicionantes expuestos, se fue abriendo camino una reacción frente a muchos valores hasta entonces vigentes durante siglos. De Sócrates, que vivía muy modestamente, partieron las especulaciones de Platón y Aristóteles, que mantuvieron, sin embargo la idea dominante del rechazo a la indigencia. Pero también hubo discípulos de Sócrates que eligieron la vía contraria. De sus principios surgió el movimiento de aceptación y alabanza de la pobreza y la valoración de ésta como fuerza liberadora para el ser humano. Bien es verdad que esa menesterosidad es elegida y no impuesta y que quienes se inclinaron hacia ella fueron personas cultivadas y procedentes de los estamentos favorecidos por la fortuna en la inmensa mayoría de los casos.

V. Oratoria

Primera: el análisis de los textos retóricos nos permite afirmar que no existió en Grecia una variante de la oratoria especializada en temas económicos o específicamente sociales. La política o los litigios civiles entre ciudadanos ocupan a los autores, que, no obstante, han transmitido una serie de datos relacionados con el problema de la pobreza.

Segunda: siguen vigentes en este género literario las aseveraciones acerca de lo mudable de la fortuna. Asimismo, se asocia la vileza a la indigencia. Tales afirmaciones parecen haberse convertido ya en tópicos que no añaden nada nuevo a lo que otros géneros literarios aportaron a la visión que se tenía de la cuestión que nos ocupa. Sin embargo nos parecen significativos: cuando es menester hacer hincapié en la ruindad de una conducta o en lo miserable de un sujeto, se culpa a la pobreza, a los bajos orígenes del individuo en cuestión.

Tercera: no nos hemos tropezado con un solo discurso que tenga como punto central de interés la menesterosidad. No obstante, la realidad incuestionable de la misma se abre paso a través de estos escritos por distintas vías. Así, encontramos referencias a la implicación de los particulares en diversas acciones encaminadas a ayudar a sus semejantes cuando se hallaban en situación apurada; menciones al trabajo asalariado de las mujeres y a la necesidad de muchos varones de enrolarse como mercenarios para guerrear dentro y fuera de las fronteras de Grecia; discursos que recogen las vicisitudes del exilio de personas aisladas y de familias enteras; y conflictos generados por las deudas y por las herencias, por citar algunos casos.

Quinta: los textos forenses revelan que la política de las distintas facciones seguía valiéndose de la confiscación y del destierro. Esas armas del poder ejercieron su efecto demoledor sobre las vidas humanas, provocando la caída en la miseria más absoluta y causando el desarraigo a los que las sufrían.

Sexta: las necesidades de las ciudades y la corrupción de la clase política tomaban la forma de una voracidad recaudadora que ponía en peligro las finanzas de los ciudadanos y llegaba, en algunas ocasiones, a causarles la ruina. Los autores insisten en que quienes se veían más afectados por los impuestos eran los más acaudalados, que trataban de evitarlos mediante desembolsos fraudulentos, aunque de tales cargas financieras obtuvieran honores. Pero no podemos negar la sospecha de que otros particulares, que ni siquiera se podían pagar un logógrafo para acudir a la justicia, no padecieran, cuando menos igualmente, por esta causa. La discusión acerca del “teórico” ilustra sobre la opinión que se tenía de ciertos impuestos.

Séptima: los escritos conservados dejan entrever cómo se habían ahondado las diferencias de clase, y es de destacar que la altanería de los ricos respecto a los menos favorecidos provocó rechazo en algunos autores. Las leyes no trataban equitativamente a los pudientes y a los menesterosos. Los primeros tenían más recursos de todo tipo para enfrentar la adversidad y el reflejo de ésta ante la justicia y la sociedad.

Octava: se insiste bastante en la realidad de que muchos ciudadanos aceptaban formar parte de los tribunales para cobrar un dinero que les era absolutamente necesario para “llegar a fin de mes”. También hemos recogido algún

testimonio de que el pluriempleo ya se practicaba durante el s. IV a. C. en Atenas.

Novena: de todo lo antedicho se sigue que las luchas civiles y los cambios políticos continuaban acarreando miseria y fomentando la desigualdad. De forma a veces explícita y a veces encubierta se observa en los textos retóricos que la pobreza no dejaba de acechar a amplias capas de la sociedad griega de los ss. V y IV a. C.

VI. Género Dramático

Tragedia

Primera: debido a la temática de sus argumentos, la cuestión de la pobreza no asoma más que de forma episódica en las obras conservadas. La tragedia tiene por protagonistas a criaturas míticas, generalmente miembros de familias nobles o semidivinas, a dioses y héroes asentados en la opulencia y el bienestar. Si bien su destino dista en muchas ocasiones de ser envidiable, pocos han sufrido una catástrofe conducente a transformar su *modus vivendi* hasta convertirlos en menesterosos.

Segunda: al inicio de este trabajo destinamos unas páginas a resumir las razones que solían conducir a la pobreza y la exclusión. Entre ellas, mencionamos la enfermedad, el origen familiar, las guerras y el exilio. Todas ellas aparecen en la escena trágica griega, unidas a la culpa y el crimen. En la parte dedicada a la proyección de la pobreza y la mendicidad en la mitología hemos expuesto los casos de Filoctetes y Télefo como paradigmas de dos situaciones de necesidad inducida por una patología. Nos remitimos a las conclusiones de ese capítulo. Lo mismo proponemos en lo relativo al desclasamiento y la exclusión, ejemplos que analizamos en las figuras de Tersites y Télefo.

Tercera: nos hemos referido asimismo a ejemplos como el de Electra, víctima del exilio interior, del alejamiento de su casa y de su clase, de reducción a la menesterosidad. Andrómaca tendrá un destino aún más cruel como cautiva de guerra y esclava. Casandra, asignada a Agamenón, perderá la vida a manos de un sicario de Clitemnestra. De Hécuba también se ocupó la tragedia, para reservarle un sino atroz. Los dramaturgos, sin duda, construyeron estos personajes a partir del conocimiento mítico que tenían de ellos, y también con-

tando con la proyección en sus personas de hechos habituales en situaciones de guerra o conflicto.

Cuarta: en cuanto al destierro, en la escena ateniense lo vemos contemplado como factor de desvalimiento o indigencia. La condición de suplicante de muchos de los desterrados y la posibilidad de sufrir abusos o violencia tuvo asimismo su apreciación por parte de autores y auditorios. Títulos colectivos como *Las Suplicantes* y *Los Heraclidas* remiten a grupos humanos obligados a exiliarse y a vagabundear por diversas razones, mientras que Edipo, Antígona, Orestes y el Polinices de *Las Fenicias* representan a individuos que sufrieron ese mismo trance de manera transitoria.

Quinta: a partir de todo ello podemos afirmar que los autores trágicos no fueron insensibles al tema de nuestro estudio. Aún antes de que Aristóteles alertara sobre la índole de lo dramático, sobre la peripecia trágica que debía sumir a los personajes en el infortunio, ya se habían escrito obras que presentaban al ser humano en situaciones extremas de miseria y violencia. La enfermedad, el abandono, el destierro, la privación de la familia y de los bienes propios habían aparecido en la escena. Quizá lo rígido de la estructura dramática, la finalidad pedagógica de la misma, la ideología política de los poetas y los intereses específicos del género no permitieron a los autores profundizar en las causas de tanta tribulación más que de forma muy esporádica.

Comedia

Primera: la comedia, por basar de manera fundamental sus argumentos en el presente, ofrece más testimonios que la tragedia acerca de las condiciones de vida del pueblo griego durante los ss. V y IV a. C. Su finalidad primordial tendía a que los espectadores lograran la distracción y evasión de sus preocupaciones. Además, dado lo fragmentario de su conservación, tampoco podemos presumir que haya dejado un retrato cabal y completo de la sociedad a la que se dirigía.

Segunda: el héroe cómico por excelencia aparece en la ciudad y en ella se mueve, aunque pueda ser un campesino. El conflicto y su resolución también tienen lugar en territorio urbano. Hemos podido constatar, a partir de los textos aportados en las páginas precedentes, que en las ciudades existía, en mayor medida que en el campo, un fermento de protesta ante determinados comportamientos políticos. No aflora de manera continuada en la escena, pero se manifiesta en la tipología de los personajes y en la intencionalidad de algunas obras.

Tercera: la guerra, la búsqueda de un mundo mejor, los conflictos personales y familiares y la lucha diaria por la vida nos llevan muchas veces hasta la pobreza como argumento subyacente. La Comedia Antigua, evidentemente, refleja a su manera el *modus vivendi* de su época. Se limita a enunciar las frustraciones de sus protagonistas, a exponer sus ilusiones y a proponer soluciones, las más de las veces utópicas.

Cuarta: es Aristófanes el que, en el *Pluto*, nos ha legado una serie de reflexiones acerca de la pobreza y la mendicidad que, puestas en boca de los distintos personajes, nos permiten vislumbrar:

- a) que se hallaba extendida entre amplias capas de la población.
- b) que, como en otros géneros literarios, también en la comedia seguía asociándose al pobre con el trabajador.
- c) que la sociedad distinguía muy bien entre pobreza y mendicidad.
- d) que se tenía conciencia de la degradación política en que había caído el régimen democrático.
- e) que podemos percibir no sólo el punto de pauperización de la sociedad ateniense sino también su indigencia moral.
- f) que la consecuencia inmediata de tal empobrecimiento suponía un ansia desmedida de tener dinero y una banalización generalizada de cualquier otro interés o ideal.
- g) la defensa que *Penía* hace de sí misma, atribuyéndose el ser motor del trabajo y de los diversos oficios, así como la forjadora de cuerpos saludables, la convierten en un acicate que impulsa a la búsqueda del progreso y de la decencia, tanto por parte de la clase política como por la de la ciudadanía en general.

Quinta: los fragmentos de la *Mese* no son más alentadores. Sólo conservamos restos que nos permiten apreciar cómo el día a día se iba endureciendo y de qué manera la indigencia actuaba a nivel físico y moral. Así, destacan en ellos las listas de alimentos y las alusiones a la carestía de estos productos, observados por personajes que no pueden acceder a adquirirlos; se menciona el ayuno a la hora de cenar; hay referencias a los manejos de los cocineros, las penurias de los filósofos, la necesidad y el hambre imperantes en la vida cotidiana. Asimismo se achaca al trabajo el ser fuente de fatigas y se insiste en la dificultad del pobre para formar una familia. La exposición de hijos, sobre todo si se trata de niñas, queda reflejada en algún fragmento. Se acusa a la pobreza (como ya hemos visto en la épica y la lírica) de la corrupción de las costumbres, de la indignidad en los actos humanos. Con Menandro vendrán más consideraciones acerca de la bondad y la maldad del dinero, de cómo influye en los caracteres y modela las personalidades. Sus sentencias sobre la riqueza y la pobreza a veces son ambiguas, pero la perspectiva del autor sobre la indigencia introduce nuevas expectativas, más humanistas, aunque no pueda negar el impacto de la misma sobre la realidad.

Sexta: la indefensión del pobre frente a toda clase de abusos es manifiesta. La comedia le atribuye una sola arma: la libertad de expresión. Carente de un ministerio fiscal o de un defensor del pueblo que vele por sus intereses, el ciudadano tiene que valerse por sí mismo. El consuelo que le resta es que, estando ya en situación precaria, no puede ir a peor.

Séptima: el que no aparezca ninguna referencia a la rebelión ciudadana contra el estado de injusticia que se padecía no debe chocarnos, dado el sistema de dotación para la representación de las piezas. La crítica de los autores, sin duda, se mantuvo en un nivel tolerable para los gobernantes, y es probable que existiera la autocensura previa para no provocar la ira de aquéllos y la retirada de ayudas.

Octava: como consuelo ante tanta arbitrariedad, la *Mese* y la *Nea* ofrecen una serie de consideraciones y consejos acerca de la pobreza y la riqueza. A la primera, a veces, se la toma a risa y de la segunda se afirma que no basta para lograr la felicidad. Podemos pensar que se trata de simple alivio, de una aceptación humorística en vez de una rebelión ante lo difícil de eludir la miseria.

Novena: la comedia evidencia que la riqueza proporcionaba la oportunidad de participar intensamente en la vida política de la ciudad. Seguía siendo un factor importantísimo de inclusión y de cohesión. Por el contrario, los pequeños comerciantes pobres tenían poco tiempo para dedicarse a ella y los campesinos debían padecer serias dificultades en determinadas fechas del año para acercarse a la asamblea o formar parte de los tribunales.

Décima: la mayoría de los personajes cómicos pertenece a una misma clase social y participa de unos *standards* de vida muy semejantes. Además de los campesinos, los comerciantes, artesanos y vendedores formaban la mayoría del censo urbano y todos estos tipos eran ciudadanos áticos. Junto a ellos, y muy mal vistos, estaban los sicofantas, y por las calles pulularían otros sujetos de mal vivir como ladronzuelos, marineros de paso, prostitutas y timadores varios.

Undécima: a partir de la *Archaiia*, en la *Mese* y la *Nea* se estructuran los tipos cómicos que se mantendrán a través de la comedia latina. Los cocineros, los filósofos hambrientos, el *miles gloriosus*, los médicos, el “viejo verde”, la cortesana y los enamorados se erigen en protagonistas. Se continúa llevando a la escena las necesidades básicas de la población, de forma más acentuada en la *Mese*.

Duodécima: la comedia revela que había muchos metecos al frente del comercio y muchas extranjeras tras los mostradores de mercados y tabernas.

Los metecos podían ser muy pobres y en la comedia encontramos gente muy necesitada, tanto ateniense como foránea.

Décimo-tercera: en los textos cómicos puede diferenciarse al meteco y al *banausos*: había metecos pudientes (Aristófanes habla del Frigio nuevo rico en *Las Avispas* 309, quizá un antiguo meteco, forastero o esclavo liberado, p. e.) pero nunca aparece un *banausos* o un *technites* que nade en la opulencia.

Décimo-cuarta: en la comedia se refleja asimismo un hecho evidente en otros géneros literarios: que la agricultura y el servicio al Estado estaban en manos de los ciudadanos y el comercio y la artesanía los desempeñaban los metecos.

Décimo-quinta: el protagonismo de las comedias nunca recae en un meteco o extranjero. *Asteioi* o *agroikoi*, ricos o pobres, hombres o mujeres, buenos o malvados, todos eran griegos. La población forastera queda relegada a papeles secundarios.

Conclusiones al Apéndice sobre la pobreza voluntaria

Primera: el hombre griego clásico había vivido siempre dentro de la *polis*, de la que emanaban las leyes y que funcionaba como referente en lo relativo a tradiciones, normas y costumbres. La época helenística, como hemos visto, supone una superación de este modelo social, una ruptura con los paradigmas del pasado y un abandono de las limitaciones sociológicas, éticas y geográficas. El ciudadano de esta nueva era lucha por demostrar que puede bastarse a sí mismo como individuo, que es capaz de ser totalmente autosuficiente, librándose de las estructuras que la *polis* había impuesto, así como de la cobertura “moral” de la misma. La religión griega, como religión de la *polis*, entró en crisis y chocó con nuevos credos y nuevos dioses importados de Oriente. Lo poco que conocemos del modo de vida órfico permite suponer que los seguidores de estas creencias vivieron su fe de una manera que hoy denominaríamos marginal, sin ocultarse, pero sin los excesos exhibicionistas a los que llegarían otras sectas. Menos provocadores que los cínicos, se volcaron en una esperanza de vida ultraterrena y para ella prepararon sus espíritus, considerando que la envoltura corporal perecía, en tanto que el alma estaba destinada a transmigrar a un mundo mejor. La pervivencia de su credo, perfectamente documentada y demostrada, revela una necesidad de trascendencia que coexistió con otras doctrinas religiosas y con ideas filosóficas que buscaban nuevas respuestas a las preguntas acerca del sentido de la vida hu-

mana. En una posición contraria se situaba la escuela cínica al propugnar la liberación de cualquier atadura religiosa y la “realización” del ser humano en este mundo.

Segunda: la subversión social y moral que afectó al mundo antiguo al desaparecer las *poleis* dio, también, origen a una nueva filosofía existencial, tremendamente individualista y desapegada de las tradiciones que hasta entonces habían permanecido vigentes. Hundida la *polis* y con ella todos sus valores civiles, la estructura social se había modificado profundamente. La destrucción de los antiguos ideales ocasionó una actitud contestataria y revolucionaria en más de un sentido, pero no exenta de contradicciones. Los cínicos, en su búsqueda de la naturaleza, se apartaron del modelo ciudadano de vivir, pero no abandonaron las urbes ni se alejaron de sus semejantes, a los que intentaban persuadir de los beneficios de su propio ideario. La exaltación de la *autarcía* y de la apatía van convirtiéndose en hilos conductores del pensamiento helenístico en líneas generales, y sobre aquéllas elaborará el cinismo parte de su ideario. El rechazo al afán de acumular riquezas, la elección de la pobreza y su alabanza como dispensadora de libertad surgieron en el momento en que los fundamentos que habían sustentado la cultura y el pensamiento griegos se venían abajo. Como representantes de quienes adoptaron esta alternativa, los cínicos personificaron una tipología de la indigencia desclasada, plebeya y voluntariamente asumida.

Tercera: gran parte de la filosofía cínica se resume en la noción de que el destino humano se juega en esta vida, ya que aquí están el infierno y el paraíso. Todos los recursos que llevan a la felicidad residen en el hombre, entendido como individuo. La postura de los cínicos tiene como antecedente el círculo socrático, influido por la actitud vital del propio Sócrates. Los cínicos dan un paso más, afirmando que para ser feliz no es necesario contar con una divinidad, ni con otras ayudas, ni con un alma inmortal o una existencia ultramundana. Tampoco es menester que haya una sociedad políticamente organizada que nos tutele, ni se precisan elementos exteriores. Llevando al extremo este razonamiento, ni siquiera hacen falta unas particulares dotes físicas. Al hombre le basta con su *logos*, con replegarse dentro de sí, renunciando a todo lo que no depende de él y centrándose en aquello que sí está sometido a esa fuerza que es el propio *logos*. El cinismo denunció tres grandes ilusiones que agitan la vida humana: la búsqueda del placer, el aferrarse a las riquezas, y el ansia de poder. Las denuncia porque cree que conducen a la infelicidad.

Cuarta: no podemos afirmar que los novedosos postulados de la escuela cínica calaran en principio muy hondamente en las masas, que vivían momentos de convulsiones sociales y económicas. En su mayoría los cínicos provenían de una clase que los había mantenido y educado sin agobios. Fueron, en buena medida, “hijos de papá” que renunciaron a sus bienes y adop-

taron voluntariamente una vida mendicante. Gentes cultas que comentaban a los poetas, que satirizaban a los héroes nacionales, que escribían tratados de retórica y discutían sobre lo natural y la convención. No parece que gran parte de sus conciudadanos estuviera a esa altura intelectual, ni que los propios cínicos buscaran entre los más desfavorecidos sus modelos, como ha quedado visto en el nulo interés que les suscitó la figura de Tersites. (Será Libanio, en la segunda sofística, quien se ocupará de este personaje, del que trata en uno de sus *progymnasmata*, para reivindicar sus acciones). En su defensa del cosmopolitismo buscaron figuras extranjeras dignas de ser tomadas como ejemplo, y así anotamos su interés por Anacarsis y por Ciro. Pero el modelo heroico por excelencia para los cínicos, como hemos tenido ocasión de ver, era Heracles. Además de a éste hubo otros adalides a cuya imagen trataron de dar la vuelta: Odiseo y Prometeo. Quizá se centraron en ellos por lo bien conocidos que eran, y lograron convertirlos en los paradigmas de conducta que necesitaban para sus fines, humanizándolos y aproximándolos al común de los mortales. Para esto se basaron, una vez más, en la tradición, rehaciéndola donde no la quebraron del todo.

Quinta: creemos que el afán exhibicionista que empapaba muchas de sus actitudes estaría bien visto por una minoría tolerante, culta y bien situada, no por ello muy proclive a adoptar los rigores del *bios kynikos*. Pero hay que suponer que, a pesar de lo escandaloso y provocativo de su prédica, su compromiso vital conmovería especialmente a quienes no tenían nada que perder, y ahí radicó su fuerza, porque eran muchos los que se encontraban en esa situación. El carácter misionero y predicador de los cínicos, a pesar de todo, iba a dejar una honda huella y a allanar el camino para el cristianismo, que en tantas cosas coincide con los presupuestos de la secta. La pervivencia del mensaje cínico elaborado por Diógenes y Crates se debió a que supo proporcionar respuestas a algunas exigencias de fondo de las épocas helenística e imperial, aunque debido a su extremismo, no llegó a difundirse tanto como el estoicismo, el epicureísmo o el escepticismo.

Sexta: ya hemos apuntado que con los cínicos el centro de gravedad de la existencia pasó de lo externo a la interioridad: lo que importa es la actitud íntima del hombre ante la situación exterior. El cínico rechaza la cobarde aceptación del destino, o una simple adaptación a cada situación. El cínico manifiesta siempre una segura superioridad sobre todas las cosas. Se ríe de la mediocridad de quienes pretenden fustigarlo. Convencido de que los bienes materiales crean preocupaciones, ansia y confusión, llega a persuadirse de que rico no es el que posee mucho, sino el que ha sabido liberarse del imperativo de la posesión. La verdadera riqueza es una riqueza del ánimo, del interior del individuo, y es privativa, de manera estructural e inalienable, del propio yo.

Séptima: los cínicos nunca dejaron de lado su afán misionero, sus deseos de liberar al género humano de sus temores, de sus agobios crematísticos y

espirituales. Querían que todos los hombres pudieran disfrutar de la σχολή, privilegio hasta entonces de las clases acomodadas; que llegaran a regirse únicamente de conformidad con su *logos*. No obstante, en sus postulados, o en la formulación de los mismos, arribaron a un extremismo que suponía un desequilibrio de fondo, porque rechazaba convenciones y valores consagrados por la tradición, pero no proponía soluciones alternativas en un sentido positivo. Había una pobreza espiritual de base en el cinismo que se debía a su rechazo a la ciencia y a la cultura, y quizá debamos achacarle a ella el que no se extendiera y perdurara más y mejor el mensaje de liberación, tolerancia y fortaleza que el sabio cínico pretendió transmitir con el ejemplo de su propia vida.

Conclusión final

Cuando iniciamos este trabajo, lo primero que pudimos constatar es que la tradición literaria griega (en cualquiera de sus géneros) no nos ha legado ni una sola obra dedicada monográfica o parcialmente a la pobreza y/o al pobre. Ante esta evidencia acudimos a la consulta de los repertorios léxicos, y éstos nos fueron proporcionando referencias a la existencia de la indigencia y la mendicidad, tanto en la poesía como en la prosa, en todas las épocas y en todos los ámbitos geográficos del mundo heleno.

Por lo tanto, ello demuestra, a nuestro entender, que tal realidad social interesaba, preocupaba e incluso inquietaba a los autores, y que el distinto público al que iban dedicadas sus obras no era ajeno a la cuestión.

Una vez iniciada la lectura de las fuentes, salta a la vista un hecho determinante para poder enfocar cualquier aproximación al problema que nos ocupa: no nos queda ningún testimonio directo de un pobre, como ya hemos apuntado anteriormente. Desde quienes vituperaron la indigencia hasta sus más acérrimos defensores, todos procedían de medios acomodados. De los trabajadores, de los menesterosos y de los mendigos escribieron otros, los ricos, de conformidad con la mentalidad griega. Teniendo en cuenta todo esto, sostenemos:

- Que no haya tratados acerca de la indigencia en las fuentes antiguas no significa –por supuesto– que ésta no existiera ni que fuera totalmente ignorada. Hemos visto a lo largo de estas páginas cómo aparece en todos los géneros literarios, cómo se la consideró, se la denostó, se la temió y, sólo de manera muy esporádica, se la apreció.

- La imbricación entre el léxico y la axiología de la pobreza proviene de la más antigua tradición literaria. Es una creación de la aristocracia y, por consiguiente, clasista y sesgada. Nos atrevemos a decir que, incluso hoy, algo de ello queda: cuando hablamos de *beautiful people* tenemos muy claro qué imagen se forja en nuestra mente. No es, ciertamente, la de un mendigo, ni la de un africano recién llegado en un cayuco o extrayendo diamantes en Sierra Leona.

- La tradición recoge la ideología dominante y transmite de manera inequívoca que la menesterosidad implicaba exclusión, marginación de la vida pública, rechazo. Asimismo, se observa que la compasión no tenía por objeto preferente a los más necesitados.

- De ahí que, en la cultura griega, la pobreza venga acompañada de unas connotaciones morales y físicas negativas, que sólo muy esporádicamente se ponen en duda o se dejan de lado en los distintos géneros literarios y que únicamente se niegan de manera categórica en la época helenística, con la ideología de la escuela cínica.

- Los conceptos de la antigüedad griega acerca de la pobreza no coinciden con los nuestros. Se puede seguir desde sus inicios la formulación de la definición de la indigencia en la literatura griega. La lexicografía demuestra que trabajo y menesterosidad van siempre ligados. La realidad de los textos permite discernir cuándo se trata de menesterosos *stricto sensu* y cuándo debemos entender que se habla de trabajadores por cuenta propia o asalariados. Tanto en el plano terminológico como en el ideológico, para nosotros riqueza y pobreza designan dos términos extremos que no se tocan: se es rico si se tiene más de lo necesario para vivir “honorablemente” y se es pobre si se está por debajo de ese mínimo. Tenemos la certeza de que hay muchas personas que se hallan entre los dos extremos y que no serán ricas ni pobres. Por tanto, el criterio que nos guía remite a la posesión o no de un cierto nivel de bienes materiales, y no contamos *a priori* con el del trabajo en sí mismo, ya que se puede ser rico y trabajador, por una parte, y pobre y ocioso, por otra.

- Nuestros criterios acerca de la pobreza suponen que la entendemos como una realidad que solamente puede definirse en relación a toda la comunidad, como un límite económico y social, como un conjunto coherente en el seno de una red generalizada y extendida de relaciones dentro de las que se convierte en clave para fomentar / obstaculizar el desarrollo de esa misma comunidad.

- Pero la definición griega de la pobreza es distinta, porque las categorías que la fundamentan (trabajo e indigencia) no se corresponden con los dos extremos que nosotros percibimos, sino que se rozan y pueden chocar ocasionalmente en algunos puntos. Que pobreza y trabajo coincidan ideológicamente puede explicarse a partir del léxico. Pero lo que es evidente es que toda la tradición griega, hasta llegar a los cínicos, estigmatiza la indigencia. No sucede lo mismo con el trabajo, aunque parezcan tan íntimamente asociados. En ningún tiempo ningún pueblo ha despreciado el trabajo por sí mismo. Lo denostable, como ya hemos tenido ocasión de percibir, es la sujeción social y la pretendida limitación espiritual que éste – como medio de ganarse la vida – impone a los hombres.

-Por tanto, tampoco coinciden, en gran medida, los conceptos relativos al trabajo. La identificación de la lengua griega desde los primeros testimonios de las nociones de trabajo / indigencia se mantendrá durante toda la antigüedad helena. La mentalidad helénica no acuñó una noción unificada de “trabajo” como una de las funciones humanas, ni le concedió valor o dignidad específicos, ni mucho menos la entendió como un derecho, sino que la asoció desde el principio al esfuerzo, y se limitó a entenderla como una necesidad ineluctable.

- Debemos insistir en que entre los griegos el trabajo no se rechaza *per se*, sino porque somete al hombre y le priva de tiempo libre. Los héroes homéricos no sintieron repugnancia frente a las tareas físicas como tales. Había, incluso, dioses laboriosos. En la obra de Hesíodo se advierte asimismo que no se lo tuvo por algo vituperable, aunque nunca se lo valoró de manera positiva. Hesíodo es el primero que reprueba al haragán y le hace responsable de su miseria. A tenor de lo que sabemos de los atenienses, gracias a los distintos testimonios literarios, el labrador y las faenas agrícolas nunca fueron considerados negativamente, y Estrabón estimaba que en la agricultura residía el fundamento de la estabilidad y el urbanismo. Aristóteles (*Rhet.* I. 9, 1367a 32) definió al hombre libre como aquel que vive sin doblegarse a otro. De ahí que el hombre libre, si trabaja, lo hará para sí y por su cuenta. Si lo hace para otro, será tenido por un pobre. Vemos, pues, que los griegos no basaron sus pautas a la hora de discernir al rico del pobre tanto en la posesión de una cierta fortuna como en la necesidad de trabajar: se era rico si se podía vivir sin trabajar y se era pobre si se estaba obligado al trabajo porque no se disponía de lo suficiente para subsistir.

Podemos afirmar, asimismo, que nada de lo visto en los textos nos induce a pensar que existió una ideología del trabajo. Se lo pudo entender como un *modus vivendi*, como un medio para escapar de la miseria. Sin embargo, la tipología y las condiciones en que se desarrollaba éste en la antigua Grecia imposibilitaron que surgieran ideas como “clase trabajadora” o “lucha de clases”. Si bien hemos recogido la utilización de términos neutros como τὸ θητικόν / τὸ χερνητικόν para designar a determinados estamentos sociales, no creemos que se puedan entender en un sentido próximo a lo que hoy llamamos sindicato obrero. Creemos, con Finley⁴⁷⁶, que lo que se denomina de forma convencional “lucha de clases” hay que entenderlo, cuando nos referimos a la Antigüedad, como conflictos entre grupos situados en distintos puntos del espectro social que se disputaban la obtención de diferentes derechos y privilegios. Los autores reflejaron esta realidad por medio de términos antitéticos cargados de ideología como οἱ ὀλίγοι / οἱ πολλοί, οἱ καλοκάγαθοί / οἱ κακοί o bien δῆμος y πλῆθος. Ya hemos hecho referencia a que el Ps. Jenofonte ofrece secuencias del tipo πένης-δημότης-χείρων, ο πονηρός-πένης-δημοτικός por

⁴⁷⁶ M. I. Finley, *L' économie antique*, Paris, 1973, p. 85.

oposición a χρηστός (*Ps. Jenofonte. Rep. Ath. I. 4*) y a πλούσιος-γενναῖος-δυνάμενος (*Ps. Jenofonte Rep. Ath. II. 18*), respectivamente. También en la *Política* aristotélica (1317b 7) encontramos algo muy semejante, cuando el filósofo caracteriza a la oligarquía por su γένει-πλούτῳ-παιδείᾳ y al régimen democrático con los términos ἀγένεια-πενία-βαναυσία (1317b 7), o contrapone al ὑπέρκαλον- ὑπερίσχυρον- ὑπερευγενῆ- ὑπερπλούσιον / ὑπέρπτωχον- ὑπερασθενῆ- σφόδρα ἄτιμον (1295b 5).

No nos cabe la menor duda de que la inmensa mayoría de los hombres libres de la antigüedad se ganaba la vida trabajando. Hasta que la industria y el comercio a gran escala se difundieron, mientras surgían en las ciudades los distintos oficios y artesanías, y aún después, esa mayoría vivía de la tierra y en ella veía, de una forma u otra, la fuente de todos sus esfuerzos y también de todas sus venturas, tanto materiales como morales.

Aunque trabajo y pobreza vayan siempre asociados en la tradición griega, nos parece evidente que más de un ateniense de los ss. V y IV a. C. se percataría de la diferencia entre un agricultor que podía subsistir dignamente con el esfuerzo de sus manos y un asalariado dependiente de un trabajo temporal, sin casa y sometido al posible abuso de más de un empleador. Otra cosa es lo que reflejan los textos, escritos por hombres que no sufrieron estas vicisitudes (al menos de forma extrema) y que no parecen haber tenido una especial sensibilidad para con sus semejantes más desfavorecidos.

Otra cuestión que puede rastrearse en la literatura griega es la actitud que va surgiendo ante la pobreza a medida que ésta toma dimensiones más grandes. Si en principio suscita desprecio, como sostienen Hesíodo y los líricos, poco a poco va constituyendo motivo de inquietud. Platón, Jenofonte y Aristóteles se interesan más por ella en la medida en que puede promover rebeliones y discordia.

Nos interesa recalcar que la pobreza significaba (como hoy en día) exclusión, y que en esto repararon los políticos, utilizándola de acuerdo a sus fines. La distinción más notable que se dio en la época clásica griega, en todos los regímenes políticos, venía de tiempos remotos y se fundaba en la separación existente entre ciudadanos y no-ciudadanos. La propiedad de la tierra sólo pertenecía a los primeros y era *conditio sine qua non* para disfrutar de ese *status*. El que no poseía predios ni otros bienes quedaba eximido de liturgias (obligatorias y honoríficas a la vez), de participar en los sacrificios públicos y en los festivales, de contribuir en banquetes y festines ciudadanos y, por tanto, permanecía fuera del grupo social dominante, el de los ricos que asumían cargas financieras y recibían a cambio de ellas distintos honores que redundaban

en la gloria de sus familias. Esquines⁴⁷⁷ resume el sistema de liturgias al afirmar que consiste en: “Gastar mis recursos para vuestro placer”.

En lo referente a la mendicidad, poco más podemos añadir a lo que hemos expuesto en páginas precedentes. Emerge con mayor o menor fuerza en la literatura, siempre considerada como la manifestación más amarga de la pobreza. Poco compadecida, vista como el ejemplo extremo de la marginalidad y la exclusión y hasta tenida por un peligro potencial de desorden y revolución.

Con los cínicos se interioriza el centro de gravedad de la existencia. Ellos supusieron la toma de conciencia acerca del debate, pocas veces claramente explicitado, entre riqueza y pobreza. Rechazando la primera, tomaron partido por la segunda. Creemos que la valoración de la indigencia de la que hicieron gala respondió a la expresión radical de un malestar hacia la sociedad de su tiempo, a un rechazo y una insatisfacción muy profundas hacia la moral que había imperado durante tantos siglos.

Tomando por modelo a Sócrates, atacaron los valores de un mundo que no les gustaba y que consideraban pernicioso. Renunciaron a sus bienes materiales para liberarse de la esclavitud social que, a su entender, representaban. Propusieron una subversión total de la axiología dominante hasta ese momento y la llevaron a cabo con el ejemplo de sus propias vidas.

En algún caso dieron un paso más y adoptaron la condición de mendigos, alardeando de la ἀναδεία que los nobles homéricos echaban en cara al por-diosero. Vestidos exiguamente con el manto doblado, llevando el zurrón al hombro, apoyando sus cuerpos en el bastón y pertrechados con la παρρησία, único armamento que los cómicos atribuían al pobre, plantaban cara al destino, desafiaban a la gente acomodada. Al proclamarse cosmopolitas se asemejaban al épico ἀλήτης que recorría tierras y mares como vagabundo. Pero también asestaban un golpe, ponían una carga de profundidad a otro de los principios más sólidamente anclados en el pensamiento griego: la de que los helenos eran superiores a los bárbaros por ser ciudadanos que habitaban en *poleis* autónomas. La ciudad, como las riquezas, tampoco les resultaba necesaria.

La subversión de los valores que habían modelado los ideales de conducta durante tantos siglos alcanzó con ellos su expresión más notable, pero no pasaron de ser una especie de catalizador de la insatisfacción y el resentimiento, que tantos individuos guardaban en su interior, y es que, como afirma Finley, “los hombres que prefieren los toneles a las casas, la mendicidad al trabajo, la

⁴⁷⁷ Esquines, *Orationes*. Ed. M. R. Dills. Teubner, 1997, I. 11.

moralidad “natural” de los brutos a las normas de conducta establecidas por los dioses, podrán escandalizar a la burguesía, pero nunca desposeerla”⁴⁷⁸.

Ya adelantamos que los cínicos allanaron el camino al Cristianismo, en su estimación por los menesterosos y en la asunción de la pobreza como ideal de vida. Sin embargo, hay matices entre ambos mensajes. Iniciamos nuestro trabajo con una cita bíblica y, llegado a este punto, acudiremos a otra. Si Antístenes afirmaba: Ὅτι νομίζω, ὧ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ’ ἐν ταῖς ψυχαῖς (Jenof. *Symp.* IV. 34), Jesús iniciaba uno de sus sermones diciendo: Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lucas, 6.20). Frente a la esperanza evangélica en una vida mejor después de la muerte, a la que se difería la felicidad, los cínicos empezaron a buscar la consecución de esa felicidad en este mundo, en esta vida. Y para ello propusieron la liberación de ataduras innecesarias y trataron de conquistar la libertad desde dentro, devolviéndole al individuo la dignidad al exhortarle a valorar la ἄσκησις y el πόνος voluntariamente asumidos. Con estos medios intentaron acceder al perfeccionamiento de la condición humana y dieron su respuesta al debate acerca de la nobleza intrínseca del hombre, independientemente de su origen, raza o situación económica.

Para terminar, y aunque hemos hecho hincapié en lo que sigue, no podemos dejar de insistir en que lo que resta de todo el pensamiento griego acerca de la pobreza y la mendicidad se ciñe a los textos de unos pocos que no tienen por qué representar a muchos. Es lo que queda. Las voces de la gran mayoría se han perdido casi por completo. Y esos pocos que nos han dejado un testimonio las más de las veces ajeno, pertenecieron a los estratos sociales más prósperos de su tiempo y fueron los portavoces de la clase que los modeló. De los otros, los más, sólo queda silencio. En consecuencia, si sabemos algo de las circunstancias en que transcurrió la vida de los más desfavorecidos, es a través de voces prestadas. De los sentimientos que los menesterosos tuvieron acerca de sí mismos, de cómo entendieron el mundo en que les había tocado vivir, de cómo aceptaron, o no, su condición y de lo que hicieron, o no, para mejorarla o huir de ella es muy poco lo que esas mismas voces nos han legado.

⁴⁷⁸ M. I. Finley, *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona, 1975, p. 133-134.

Bibliografía

Diccionarios, Índices y Léxicos

- A. Adler (Ed.), *Suidae Lexicon*. Stuttgart, 1967-1971.
- J. T. Allen y G. Italie, *A Concordance to Eurípides*. Groningen, 1970.
- F. Astius, *Lexicon Platonium* I-II. Bonn, 1956.
- G. Autenrieth, *A Homeric Dictionary*. London, 1974.
- A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*. Paris, 1950.
- W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin, 1952.
- W. Beck et alii, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- R. van Bennekom et alii, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- E.-A. Betant, *Lexicon Thucydideum* I-II, New York 1969.
- E. Boisacq, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Heidelberg, 1950.
- H. Bonitz, *Index Aristotelicum*. Graz, 1955.
- G. Busch, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. Paris, 1990.
- A. Chassang, *Dictionnaire Grec-Français*. Paris, 1894.
- C. Collard, *Supplement to the Allen and Italie*. Gronigen, 1971.
- H.-P. Dögemöller et alii, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- H. Ebeling, *Lexicon Homericum*. Hildesheim, 1963.
- F. Ellendt, *Lexicon Sophocleum*. Hildesheim: Olms, 1965.
- H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1970.
- R. Führer et alii, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- T. Gaisford (Ed.) *Etymologicon Magnum*. Amsterdam, 1962.
- A. Gehring, *Index Homericus*. Hildesheim, 1970.
- J. Grimm et alii, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- E.-M. Hamm, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1970.
- M. A. Harder et alii, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- M. Hofinger, *Lexicon Hesiodeum*. Leiden, 1975.
- D. H. Holmes, *Index Aeschineus*. Amsterdam, 1965.
- J. Irigoin et alii, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- S. Laser et alii, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- H. G. Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon compiled by H.g. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by Sir Stuart Jones*. Oxford, 1968.

- M. Mader *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
H. Maehler *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
J. Mathiessen *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
D. Matthe *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
H. J. Mette *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
H. J. Newiger *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
H. W. Nordheider *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
J. Nuchelmans *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
G. Olms, *Index Homericus*. Hildesheim, 1970.
J. N. O' Sullivan *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
W. Pape y G. Benseler, *Wörterbuch der Griechischen Eigennamen* I-II. Graz, 1959.
J. E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*. Hildesheim, 1977.
S. Preuss, *Index Lysiacus*. Amsterdam, 1965.
W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*. New York; Hildesheim: Georg Olms. 1977-1978.
I. Rumpel, *Lexicon Pindaricum*. Hildesheim, 1961.
K. Rüter *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
M. Schmidt *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
F. Scholz *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
H. Seiler *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
T. J. Sienkiewicz, "Sophocles' Telepheia". *ZPE* 1976 XX: 109-112.
Fr. Sieveking *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
W. J. Slater, *Lexicon to Pindar*. Berlin, 1969.
O. J. Todd, *Index Aeschineus*. Amsterdam, 1965.
VVAA, *Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike* 16 vols. Stuttgart
-- DGE *Diccionario Griego Español*. CSIC.
-- *Lexicon des Frühgriechischen Epos*. Göttingen, 1979.
E.-M. Voigt *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
G. C. Wakker *et alii*, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
D. Wytttenbach, *Lexicon Plutarcheum*. Hildesheim, 1962.
F. Zorell, *Novi Testamenti Lexicon Graecum*. Paris, 1911.

Fuentes

- Antonino Liberal, *Les Metamorphoses*, M. Papathomopoulos. Paris, 1968.
Apuleyo, *Apologie. Florides*. Paris, 1924.
Aristófanes, *Comedias* I. CSIC, 1985.
-- *The Loeb Classical Library*. Harvard University Press. 1979.
-- *Comoediae*. I-II F.w. Hall & W. M. Geldart. Oxford, 1967.
Aristóteles, *Poética* (políglota), Gredos. Trad. V. Gª Yebra, 1974.

- *Política*. Ed. bilingüe. Trad. J. Marías y M^a Araujo. CEPC, Clásicos Políticos, 1997.
- *Retórica*. Colección Clásicos Políticos. Madrid,
- *Ética a Nicómaco*. Trad. J. Marías y M. Araujo Colección Clásicos Políticos. Madrid, 1985.
- *Ethica Nicomachea*. I. Bywater. Oxford UP. 1962.
- *Problems*. Ed. W.S. Hett. Londres, 1965.
- *Poética*, Trad. J. Alsina Clota. Bosch, 1996.
- *Política*, W.D. Ross, Oxford, 1967.
- *Política*, IPC. Trad. J. Marías y M^a Araujo. 1970.
- *Retórica*, Colección Clásicos Políticos. Madrid.
- *Constitución de los atenienses*, ed. y trad. A. Bernabé, 2005.
- *Constitución de los Atenienses*, IEP, Madrid, 1970. Trad. de A. Tovar (bilingüe).
- *The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics or virtues and vices*. Trans. H. Rackman. Harvard UP, 1968.
- C. Austin (Ed.), *Comicorum atticorum fragmenta in papyris reperta*. Berlín 1973.
- Babrio y Fedro, *Fabulae*, The Loeb Classical Library. 1975.
- Baquílides, *Dithyrambes: epinices, Fragments*. J. Irigoin, Paris, 1993.
- Dares, *De excidio Troiae*. Trad. F. Meister. Teubner, 1991.
- *Ephemeris belli Troiani*, IUP, 1996.
- Demóstenes, *Orationes*. S. H. Butcher, Oxford, 1970.
- Desclée de Brouwer, ed. *La Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 2004.
- Dictis, *Ephemeris belli Troiani*, Teubner, 1958.
- *Récits inédits sur la guerre de Troie*. Trad. G. Fry, Belles Lettres, 1998.
- H. Diels, *Doxographi graeci*. Berlin, 1976.
- H. Diels & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I-II*. Zürich, 1971.
- E. Diehl & D. Young, *Theognis, Ps. Pythagoras, Ps. Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, Fragmentum Teliambicum*. Leipzig, Teubner, 1971.
- H. Diels & W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker I* Berlin. 1961.
- Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca historica* (6 vols.). Teubner, 1985-1991.
- Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* (2 vols.). Ed. y trad. R. D. Hicks. Londres, 1980.
- *Vitae philosophorum Libri I-X*. Ed. M. Marcovich. Stuttgart, 1999.
- Dionysios of Halicarnassus, *Critical Essays I-II* (bilingüe). Trad. S. Usher. Harvard UP, Londres, 1974.
- J. M. Edmonds, *Elegy and Iambus*. Loeb Classical Library, 1968.
- Epicteto, *The discourses as reported by Arrian, the Manual, and the Fragments*. Vols. I-II. The Loeb Classical Library. Trad. W. A. Oldfather. 1978.
- Esquilo, *Tragoediae*. Ed. G. Murray. Oxford, 1996.
- Esquines, *Orationes*. Ed. M. R. Dills. Teubner, 1997.
- Estacio, *Silvae*. Cambridge, 2003.
- Estobeo, *Antologium*. Ed. Curtius & Hense. Berlin, 1974.
- *Corpus Hermeticum*. Belles Lettres, vol. 3, 1972.

- Estrabón, *The Geography of Strabo*. (8 vols.). Trad. L.J. Jones. Harvard, 1969.
- Eurípides, *Tragédies. Fragments*. Belles Lettres. Trad. F. Jouan. 2002.
- Eustacio, *Commetarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Ed. M. van der Valk, 1971, I-V.
- *Commentarii ad Homeri Odyseam* I-II. Hildesheim, 1960.
- Filóstrato, *Lives of the sophists*. W. Cave. Harvard, 1998.
- *Opera*. Ed. C. L. Kayser. Hildesheim, 1964.
- *The life of Apollonius of Tyana: The epistles of Apollonius of Tyana and the Treatise of Eusebius*. F. C. Conybeare. Londres, 1960.
- *Imagines*. Ed. y trad. A. Fairbanks. Harvard, 1979.
- *Heroico*. Ed. L. De Lannoy. Teubner, 1977.
- *De Gymnastica*. Trad. J. Jüthner. Ámsterdam 1969.
- Hesíodo, *Théogonie; Les travaux et les tours; Le bouclier*. Trad. P. Mazon, Les Belles Lettres. 1947.
- Homero, *Opera*. I-IV. D. V. Monro y Th. W. Allen. Oxford. 1953.
- Horacio, *Opera*. H. W. Garrod. Oxford, 1967.
- Horacio, *Odas y epodos*. Ed. bilingüe M. Fdez. Galiano y V. Cristóbal. Cátedra, 2004.
- Horacio, *Epístolas. Arte poética*. Ed. crítica y trad. F. Navarro. CSIC, 2002.
- Higino, *Fabulae*. P. K. Marshall. Teubner, 1993.
- *Fables*, J.-Y. Boriaud. Les Belles Lettres, 1997.
- Isócrates, *Opera omnia*, I-III. Ed. B.G. Mandilaras. Teubner, Leipzig, 2003.
- Jenofonte, *La República de los Lacedemonios. La República de los Atenien* ses. Trad. María Rico Gómez. Madrid, CEC, 1989.
- *Hierón*, trad. M. Fdez. Galiano. 1971. IEP.
- *Ciropédie*, trad. M. Bizos. Les Belles Lettres, 1971.
- *Opera omnia* (4 vols.) E. C. Marchant. Oxford, 1960.
- I-IV The Loeb Classical Library.
- F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-IV. Brill, 1998.
- Juliano, *Discours de Julien l' Empereur*. Tome II, primera parte. Texte établi et trad. de G. Rochefort. Paris. 1963.
- Juvenal, *Saturae*. Ed. J. Willis. Teubner, 1997.
- G. Kinkel (Ed.) *Epicorum graecorum fragmenta*. Teubner, 1877.
- Th. Kock *Comicorum Atticorum Fragmenta*. I-III Leiden, 1957-1961.
- E. Lobel & D. Page (edd.), *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford, 1963.
- E. L. Leutsch y F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum* I-III. Hildesheim, 1960.
- Libanio, *Selected works*. 3 vols. Loeb. 1969.
- *Opera*. Ed. R. Foerster.
- Licofrón, *The Alexandra of Lycophron*. New York, 1979.
- Lisias, *Discursos* I-III .CSIC, varios traductores.
- E. Lobel & D. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* .Oxford, 1955.
- H. S. Long. *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum* I y II. Oxford UP, 1964.
- Lucian I-VIII, The Loeb Classical Library.
- Luciano, *Opera* (4 vols.) M. D. Mac Leod. Oxford.

- *Antología de Luciano*. Ed. L. Gil, J. Zaragoza y J. Gil Madrid. 1970.
- Máximo de Tiro, *The philosophical orations*. M. B. Trapp. Oxford, 1997.
- *Philosophoumena-dialexeis*. W. De Gruyter, 1995.
- A. Meineke, *Fragmenta comicorum graecorum*. Berlín, 1970.
- Menandro, Edd. A. W. Gomme, F. H. Sandbach. Oxford, 1983.
- Menandro, *Sententiae*. Ed. S. Jaekel. Teubner, 1964.
- *Opera*, vols. I-II Ed. W.G. Arnott. Londres, 1979 y 1996.
- *The Principal Fragments with an english translation by F. G. Allison*.
The Loeb Classical Library. 1964.
- A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. 1964.
- Ovidio, *Metamorfosis* I-III. CSIC. Trad. A. Ruiz de Elvira, 1994-2002.
- *Tristia*, Ed. J. Barrie. Teubner, 1995.
- *Amores .Medicamina...Ars amatoria...Rem. Amoris*. Ed. E. J. Kenney.
Oxford, 1995.
- *Ex Ponto*. I-IV. CSIC 2000. Trad. A. Pérez Vega y F. Socas.
- *Obra amatoria*, III. *Remedios...* CSIC, 1998.
- D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*. Oxford, 1962 .
- *Lyrica Graeca Selecta*, ed. D. L. Page. Oxford, 1973.
- *Sappho and Alcaeus*. Oxford, 1975.
- Píndaro, *Carmina*. Oxford, 1968 C. M. Bowra.
- A. Pippin Burnett, *Three archaic poets: Archilocus, Alcaeus, Sappho*. London,
1983.
- Platón, *Opera*. I-V. I. Burnet, Oxford. 1967-1976.
- Plinio, *Naturalis Historia* (libro XXV en vol. 7) ed. W. Heinemann.
Harvard, 1996.
- Plutarch's *Lives* VI (Timoleón), The Loeb Classical Library (bilingüe), trad.
B. Perrin. Harvard UP, 1961. (11 vols.).
- Poetae Comici Graeci* I-VII (PCG). Eds. R. Kassel & C. Austin. Tomo I,
Berlin, 2001. Tomo II, Berlín 1991.
- Propertio, *Élégies*. Trad. D. Paganelli. Belles Lettres, 1964.
- Ps .Phytagoras, Ps. Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, *Fragmentum
Teliambicum*. E. Diehl y D. Young. Teubner, 1971.
- Quinto de Esmirna, *Posthomerorum Libri XIV*. Teubner, 1969.
- *La suite d'Homère*. (3 vols.) F. Vian. Les Belles Lettres, 1963-1969.
- F. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos*. I y II
CSIC, 1981.
- Sappho and Alcaeus. *Greek Lyric* I. Ed. y trad. D.A. Campbell. Loeb
Classical Library Londres, 1990.
- Séneca, *Tragédies*, vol. II Trad. L. Herrmann. Les Belles Lettres, 1967.
- *Tratado de la brevedad de la vida. Tratado de la vida bienaventurada.
Tratado de la pobreza*. Trad. P. Fdez. Navarrete. Madrid, 2001.
- Sófocles, *Fabulae*. Oxford, 1967. A. C. Pearson.
- I. Stobaei, *Florilegium*. 5 vols., ed. C. Wachsmuth & O. Hense.
- Teócrito, *Bucoliques grecs* I. Ph. E. Legrand. Paris, 1960.
- Teofrasto, *Characters* . Ed. J. Diggle, 2002.

Theognis, Ps.-Pythagoras, Ps.-Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, Fragmentum Teliambicum. Diehl & Young. Teubner. 1971.

TLG

Trifiodoro, *La prise d' Ilion.* B. Gerland. Belles Lettres, 1982.

Tucídides, *Historiae.* I-II Oxford, 1966. H. Stuart Jones.

VVAA, *The Oxford Book Of Greek Verse.* Oxford, 1966.

-- *Elegy and Iambus.* Ed. J. M. Edmonds. 2 vols. Cambridge, 1968.

-- *Lyra Graeca* I-II-III Loeb Classical Library. Oxford 1968-1990.

M. L. West, *Iambi et elegici graeci*, I. Oxford, 1989.

-- *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, vol. II. Oxford, 1972.

Traducciones y textos bilingües

Antonino Liberal, *Metamorfosis en Mitógrafos griegos.* Ed. M. Sanz. 2001.
Apulée, *Apologie. Florides*. Texte établi et traduit par P. Vallette. Paris, 1924.

Aristófanes, *Comedias* I. CSIC, 1985.

-- *Comedias I Los Acarnienses. Los caballeros.* BCG. Trad. Luis Gil.

-- *Las nubes. Lisistrata. Dinero.* Trad. E. G^a Novo, 1989.

-- *Las asambleístas.* Ed. bilingüe, trad. A. López Eire, 1977.

-- *Las nubes. Las ranas. Pluto.* Ed. F. R. Adrados y J. R. Somolinos, 2001.

-- *Los caballeros.* Eds. Clásicas. Trad. Luis Gil Fernandez. Madrid, 1996.

-- *Los Carboneros (Ἀχαρνεῖς).* Trad. A. G^a Calvo. Madrid, 2005.

-- *Las Tesmoforias.* Ed. Coloquio. Trad. F.R. Adrados. Madrid, 1987.

-- *Las Tesmoforias.* Eds. Clásicas. Trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid, 2002.

-- *Lisístrata.* Eds. Clásicas. Trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid, 1997.

-- *Plutos* (bilingüe). Texte établi par V. Coulon. Paris, 1930.

Aristóteles, *Constitución de los atenienses. Ps. Aristóteles Económicos.* Trad. M. G^a Valdés. Gredos 1984.

-- *Ética nicomáquea. Ética Eudemia.* Madrid, Gredos, 1985. Trad. E. Pallí Bonet.

-- *Retórica.* Madrid, Gredos, 1990. Trad. Q. Racionero.

-- *Retórica.* A. Tovar. CEC, 1999.

-- *Problemas,* Madrid. Gredos, 2004. Trad. E. Sánchez Millán.

-- *Constitución de los Atenienses. Económicos.* Gredos, 1984. Trad. M. G^a. Valdés

Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 4 vols. BCG, trad. Lucía R.-Noriega.

Baquílides, *Odas y fragmentos.* BCG 1988. Trad. F. G^a Romero.

Dares Frigio, *Historia de la destrucción de Troya.* BCG. Trad. M^a F. del Barrio y V. Cristóbal.

Demócrito, A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos.* Madrid. 2006.

- Demóstenes, *Discursos Políticos I- III*. BCG, 1980-1985. Trad. A. López Eire.
- *Discursos privados I y II*. BCG, 1983. Trad. J. M. Colubi Falcó.
- *Sobre la corona*, 108-109, trad. J. Pallí Bonet, 1968.
- Dictis Cretense, *Diario de la guerra de Troya*. BCG. Trans. M^a F. del Barrio y V. Cristóbal.
- Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica*. BCG I-III. Tr. F. Parreu, IV-VIII. Tr. J. J. Torres. 2001-2004.
- Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* (2 vols.). Ed. y trad. R. D. Hicks. Londres, 1980.
- *Lives of eminent philosophers*. D.L. (con trad. al inglés). R.D. Hicks. Cambridge (Mass.) 1965.
- *Vite et dottrine dei più celebri filosofi*. Texto griego a fronte/D.L. a cura de G. Reale. Milano, 2006.
- *De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem*. Ed. H.G. Huebnerus. Olms, 1981.
- *Los cínicos: vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. D. Larcio. Ed. didáctica y trad. R. Sartorio. Madrid, 1986.
- Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria*. *Sobre Dinarco*.
- *Primera carta a Arneo*. *Carta a Pompeyo Gémino*. *Segunda carta a Arneo*. BCG, 2001. Trans. G. Galán Vioque, M. A. Márquez Guerrero.
- Elio Arístides, *Discursos I-IV*. BCG. 1987-1997, varios traductores.
- Estacio, *Silvas*. BCG. Trad. F. Torrent Rodríguez.
- Estrabón, *Geografía I-XIV*. BCG (varios traductores).
- Estrabón, *The Geography of Strabo VII* (Books XV-XVI). The Loeb Classical Library. Trad. H. L. Jones. 1966.
- Esquines, *Discursos, testimonios y cartas*. BCG. Trad. J. Lucas de Dios.
- Eurípides, *Electra*. Ediciones Clásicas, 2002. Trad. de A. Martínez Díez.
- *Tragedias I*. BCG, 1977. Trad. de A. Medina González y J. A. López Férez.
- Eurípides, *Tragédies. Fragments*. Belles Lettres. Trad. F. Jouan. 2002.
- Filóstrato, *Heroico. Gimnástico. Descripciones de cuadros*. BCG 1996. Trad. F. Mestre.
- *Vida de Apolonio de Tiana*. BCG. Trad. de A. Bernabé, 1992.
- *Vidas de los sofistas*. BCG. Trad. de M^a C. Giner Soria, 1982.
- *Heroico*, Ed. L. De Lannoy. Teubner, 1977.
- *De Gymnastica*. Trad. J. Jüthner. Ámsterdam, 1969.
- *Images*, Trad. A. Fairbanks, Harvard, 1979.
- *Lives of the sophists*. Trad. W. Cave Wright. Cambridge, 1998.
- Hesíodo, *Teogonía. Trabajos y días*. Ed. y Trad. A. Pérez Jiménez. 1981.
- *Obras y fragmentos*. Madrid. Trans. A. Pérez Jiménez y A. Mtz. Díez, 2000.
- Higino, *Fábulas*. Trad. Santiago Ruiz. Eds. Clásicas. 1997.
- Homero, *Odisea*. Trad. J. M. Pabón. BBG. Madrid. 2000.
- *Ilíada*, trad. E. Crespo Güemes. BBG. Madrid. 2000.
- Horacio, *Odas y epodos*. Ed. bilingüe M. Fdez. Galiano y V. Cristóbal. Cátedra, 2004.

- Isócrates, *Discursos I-II* . BCG, 1979. Trad. J. M. Guzmán Hermida.
- Jenofonte, *La República de los Lacedemonios. La República de los Atenienses*. Trad. E. Fdez. Galiano. Madrid, CEC, 1989 .
- *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid, 1993. Trad. J. Zaragoza.
- *Ciropedia*, BCG. 1987. Trad. A. Vegas Salvador.
- *Hierón*, Trad. M. Fdez. Galiano, 1971. IEP.
- *Obras menores*. Tr. de O. Guntiñas Tuñón. BCG, 1984.
- *Ciropedia*, BCG. 1987. Trad. A. Vegas Salvador.
- Juliano, *Discours de Julienl' Empereur*. Tome II, primera parte. Texte établi et trad de G. Rochefort. Paris. 1963.
- Juvenal, *Sátiras*. Trad. M. Balasch, Gredos, 1991.
- Libanio, *Discursos* (4 vols.). BCG. 2001.
- Licofrón, *Alejandra* .BCG. Trad. M. y E. Fdez. Galiano, 1987.
- Lucian, vols. I-VIII. The Loeb Classical Library, 1972.
- Luciano de Samósata, *Diálogos de los muertos, de los dioses, marinos, de las cortesanas*. Trad. de J. Zaragoza. Madrid, 1987.
- Luciano, *Obras*. BCG (3 vols.) Trad. A. Espinosa.
- Máximo de Tiro, *Disertaciones Filosóficas* (2 vols.) BCG. 2005 Varios trads.
- Menandro, *Sentencias*. BCG, 1999. Trad. R. M^a Mariño y F. G^a Romero.
- *Comedias*, Trad. P. Bádenas. BCG. 2000.
- *Nova fragmenta Euripidea in papyris reperta*, ed. C. Austin, Berlin, 1968.
- *Comedias I*. Ed. bilingüe, trad. de A. Ramírez Trejo. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Univ. Nnal. Autônoma. México, 1979.
- Menander, *The principal fragments*. F. G. Allison. The Loeb Classical Library. Harvard University Press. 1964.
- Ovidio, *Tristes. Pónticas*. Trad. J. Glez. Vázquez. BCG, 1992.
- *Metamorfosis*. Trad. A. Ruiz de Elvira. Alma Mater.
- *Amores. Arte de amar. Sobre la cosmética... Remedios contra el amor* BCG. Trad. V. Cristóbal.
- *Obra amatoria III. Remedios...* CSIC, 1998.
- *Ex Ponto I-IV* CSIC, 2000.
- *Tristia*, Ed. J. Barrie. Teubner, 1995.
- *Obra amatoria III. Remedios...* CSIC, 1998.
- D. L. Page, *Poetae Melici Graeci* .Oxford, 1962.
- Pausanias, *Descripción de Grecia*. BBG. Trad. M^a Cruz Herrero Ingelmo.
- Ps. Phocylide, *Sentences*. Texte établi, traduit et commenté par P. Derron. Les Belles Lettres, Paris. 1986.
- Ps. Phocylide, *The Sentences*. Trad. P. W. Van der Horst. Leiden. 1978.
- Píndaro, *Odas y fragmentos*. BCG, 1984. Trad. A. Ortega.
- *Epinicios*, Trad. P. Bádenas y A. Bernabé, 1984.
- Platón, *Las Leyes*. Colección Clásicos Políticos.
- *Diálogos VIII-IX Leyes*. BCG, 1999. Trad. F. Lisi.
- *Diálogos V República*. Gredos. Madrid. 1997. Trad. C. Eggers Lan.

- *El Político. Critón. Menón.* Colección Clásicos Políticos. Madrid.
- *Gorgias, Diálogos* vol. 2, BCG. Trad. Julio Calonge, 2004.
- *El banquete. Fedón. Fedro.* Trad. Luis Gil, 1969.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres* X. BCG, 2003 Varios traductores.
- *Vidas paralelas* II. BCG, 1996. Trad. A. Pérez Jiménez.
- Proclo, *Himnos y epigramas.* Trad. J. M. Alvarez Hoz y J. M. G^a Ruiz. 2001.
- Ps. Phocylide, *Sentences.* Texte établi, traduit et commenté par P. Derron. Paris, 1986.
- Ps. Pythagoras, Ps. Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, *Fragmentum Teliambicum.* E. Diehl y D. Young. Teubner, 1971.
- Quinto de Esmirna, *Posthoméricas.* Eds. Clásicas. Trad. I. Calero. 1991.
- F. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos.* I y II. 1981.
- Séneca, *Tragedias* vol. II. BCG. Trad. J. Luque, 1980.
- Séneque, *Tragédies*, vol. 2. Trad. L. Herrmann. Les Belles Lettres, 1926.
- B. Snell (Ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta.* 1971.
- Sófocles, *Fragmentos.* BCG 1983. Trad. de J. M^a Lucas de Dios.
- Sófocles, *Tragedias.* Madrid 1971. Trad. de M. Benavente Barreda.
- *Antígona. Edipo Rey. Electra.* Trad. L. Gil. Guadarrama, 1969.
- Strabo, *The Geography of Strabo* VII (Books XV-XVI). The Loeb Classical Library. Trad. H. L. Jones. 1966.
- Teofrasto, *Los caracteres morales.* Colección Clásicos Políticos.
- *Caracteres,* BCG, 1988. Trad. E. Ruiz García.
- Theognis, Ps. Pythagoras, Ps. Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, *Fragmentum Teliambicum.* Ed. D. Young. Leipzig, Teubner, 1971.
- Theognidis et Phocylides fragmenta: et adespota quaedam gnomica.* Ed. M.L. West. Berlin, 1978.
- Tragicorum Graecorum Fragmenta*, rec. A. Nauck. *Supplementum continens nova fragmenta Euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit* B. Snell, Hildesheim, 1964.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de F.R. Adrados. 1967.
- VVAA, *Fragmentos de épica griega arcaica.* Trad. A. Bernabé. BCG. 1979.
- *La Ilíada Latina. Diario de la guerra de Troya. Historia de la destrucción de Troya.* Trad. M^a Felisa del Barrio y Vicente Cristóbal. BCG.
- *Textos herméticos,* BCG. Trad. X. Renau.
- *Antología de la poesía lírica griega.* Trad. C. G^a Gual. Alianza, 1980.
- *Antología Palatina* I, Trad. M. Fdez. Galiano. Gredos 1993. II Trad. A. Galán. Gredos, 2004.
- *Anthologia Lyrica Graeca.* Fasc. 2, Theognis, Ps. Pythagoras, Ps. Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia. Ed. E. Diehl. Teubner, 1955.
- *The Greek Anthology in five volumes.* (Con trad. al inglés de W. R. Paton). The Loeb Classical Library, 1970.
- *The Greek Anthology and Hellenistic epigrams.* vols. I y II. Ed. por A.S.F. Gow y D. L. Page. Cambridge, 1965.
- *The Oxford Book Of Greek Verse.* Oxford, 1966.

- *Bucólicos griegos*. Trad. M. G^a Teijeiro y M^a T. Molinos Tejada. BCG.
- *Proverbios griegos*. Menandro, *Sentencias*. BCG, 1999. Trads. Rosa M^a Mariño y F. G^a Romero.
- *Los filósofos presocráticos I-II-III*. BCG. Madrid. 1980-1994.

Tratados y monografías

- E. Abrahamson, *The Adventures of Odysseus. Literary Studies*. Saint Louis, 1960.
- E. Acosta Menéndez, *Filósofos cínicos y cirenaicos*.
- G. Agnone, “Avverire l’ultima parola” nell’Odissea: discorsi e dispute tra i Proci ed il “falso mendico”. *QUCC*, 1993: 23-26.
- R. M^a Aguilar, “La figura del Télefo en la literatura y en el arte griegos” *CFC (G)*, 2003 13: 181-193.
- “Ο τρώσας ἰάσεται”, *Actas del Congreso internac. con motivo del XXV centenario del nacimiento de Sófocles*. Málaga, 29-31 mayo 2003, pp. 205-216.
- *Charis didaskalias: Studia in honorum Ludovici Aegidii*. Edendi curam paraverunt R. M. Aguilar, M. López Salvá e I. R. Alfageme. Madrid, 1994.
- “Judaísmo y helenismo en el siglo I de nuestra era”, en *Biblia y helenismo*, pp. 209-234. Córdoba, 2006.
- Th. W. Allen, E. E. Sises, *Commentary on the Homeric Hymns*.
- *Homer: The origins and the transmission*. Oxford, 1979.
- O. Andersen, “Thersites und Thoas vor Troia” *SO* 1982 lllllvii: 7-34.
- D. Arnould, “Ploutos et pénia dans la poésie lyrique, élégiaque et iambique archaïque”. *L’univers épique* : 157-171. 1992.
- J. Arroyo, ¿*Qué es el cinismo?*
- J. Auberge, “La revanche des exclus: l’histoire messénienne revisitée”, *Les exclus dans l’Antiquité*. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004. Lyon, 2007, pp.27-365. Ed. C. Wolff.
- M. Austin y P. Vidal-Naquet, *Economies et sociétés en Grèce ancienne*. Paris, 1972.
- A. J. Band, *Aristophanes. The comedy of issues*. *HSPH*. 1961 LXV: 343-345.
- J. Barnes, *Los presocráticos*. Madrid. 1992.
- E. Baujon, *Le dieu des suppliants. Poésie grecque et loi de l’homme*. Neuchatel, 1961.
- W. Beck, *Lexicon des Frühgriechischen Epos I*. Göttingen, 1979.
- V. di Benedetto, « Su un frammento del Telefo di Euripide ». *RFIC* 1967 XCV: 257-258.
- H. Bengtson, *Historia de Grecia*. Gredos, 1986.
- R. van Bennekom, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- A. Bernard, “Eracle, Telefo e il re Mitridate VI del Ponto” *RPAA* 1994-

- 1995: 111-122.
- W. Bernard, *Platons Staatstheorie und das Problem der Armut in der Demokratie. Wieviel Armut verträgt die Demokratie*. Rostock, 2001. 1-29.
- A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid. 2006.
 -- *Textos órficos y filosofía presocrática*. Madrid, 2004.
 -- *Fragmentos de épica griega arcaica*. Trad. A. Bernabé. BCG. 1979.
 -- *Philou skia. Studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*. Edendi cura paraverunt A. Bernabé et I. Rodríguez Alfageme. Madrid, 2007.
- A. Biscardi, *Diritto greco antico*. Varese, 1982.
- J. Blüsch, *Formen und Inhalt von Hesiods individuellen Denken*. Bonn, 1970.
- B. Blackwell, *Hunger in History: food shortage, poverty and deprivation*.
- J. Boardmann et alii, *Greece and the Hellenistic World*. Oxford. 1993.
- H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristliche Altertum*. Groningen, 1967.
 -- *Economic Life in Greece' s Golden Age*. Leyde, 1958.
- G. Bona, *Studi sull' Odissea*. Turín. 1966.
- R. J. Bonner, G. Smith, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*. New York. 1968.
- A. M. Bowie, *Aristophanes. Myth, ritual and comedy*. Cambridge, 1993.
- C. M. Bowra, *Introducción a la literatura griega*. Madrid, 1968.
 -- *La Atenas de Pericles*. Madrid, 1974.
- R. Bracht Branham "Invalidar la moneda en curso: la retórica de D. y la invención del cinismo", (pp. 111-141). *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) (pp.140-141) . Barcelona, 2000.
- R. Bracht Branham y M. Odile Goulet-Cazé, (eds.) *Los cínicos : el movimiento cínico en la antigüedad y su legado*. Barcelona, 2000.
 -- "Invalidar la moneda en curso: la retórica de Diógenes y la invención del cinismo", R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) (pp. 111-141) Seix Barral, Barcelona, 2000.
- B. Bravo, "I thetes ateniesi e la storia della parola Thes". *PeAFLr* (class) 1991-1993 N.S. 15-16: 69-97.
 -- « Theognidea, 825-830: un témoignage sur les *horoi* hypothécaires à l'époque archaïque. » V. *Mélanges P. Lévêque* : 41-51. 1990.
- M. Bretonne, M. Talamanca. *Il diritto in Grecia e a Roma*. Bari, 1981.
- F. Brommer, "Odysseus als Bettler". *AA*.1965 LXXX: 115-119.
- G. Bronislaw, *Geschichte der Armut: Elend und Barmherzigkeit in Europa*. München, 1988.
- P. Brunel (Dir.), *Dictionnaire des mythes littéraires*. Monaco. 1988.
- F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, 1973.
- W. Burkert, *Greek Religion*. Oxford, 1990.
 -- *Cultos místéricos antiguos*. Ed. Trotta, 2005.
- J. Burckhardt, *Historia de la cultura griega I y II* RBA, 2005.
- P. Burian, "Suppliant and saviour. Oedipus at Colonus". *Phoenix*. 1974,

- XXVIII: 408-429.
- G. Busch, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- G. M. Calhoun, C. Delamere, *A Working of Greek Law*. Harvard U.P. 1927.
- J. M. Camp, "Drought and famine in the 4th century b.C". *Stud. pres. To H. A. Thompson*: 9-17. 1982.
- P. Cassella, "Alcune osservazioni sulla hiketeia" *RAAN* 1996 N.S: 59-67.
- E. Cavaignac, *Population et capital dans le monde méditerranéen antique*. Strasbourg, 1923.
- P. A. Cavallero, "Teognis, un aristócrata ante el problema de la pobreza. *Circe* 2001 6: 65-80.
- G. Cerri, "La terminologia sociopolitica di Theognide". *QUCC* 1968 n° 6: 7-32.
- "Un nuevo studio sulle elegie di Teognide". *QUCC* 1969 VIII: 134-139.
- F. Chamoux, *La civilización griega*. Barcelona. 2000.
- P. Chantraine, "A propos de Thersite". *AC* 1963 XXXII: 18-2 .
- *Le divin et les dieux chez Homère*. Genève, 1952.
- *Grammaire Homérique. Phonétique et Morphologie*. París, 1958.
- *Morfología Histórica del Griego*. Reus, 1974.
- J. Choza y P. Choza, *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona, 1996.
- P. Christophe, *Les pauvres et la pauvreté*. I. Paris, 1985 (Bibl. d'Hist. du Christianisme VIII).
- *Para leer la historia de la pobreza*, Verbo Divino, Estella, 1989.
- S. Cirac Estopiñán, *Manual de Gramática Histórica Griega*, I-III. Barcelona, 1966.
- S. Coin-Longeray, *La richesse mortelle*. *AC* 2001 70: 27-34.
- P. Collier, *El club de la miseria*. Madrid, 2008.
- F. Cornelius, « Telephos. Eine Episode der hethitischen Geschichte in griechischen Sicht ». *Festschrift H. Otten*. Wiesbaden, 1973, pp. 53-57.
- F. M. Cornford, *La filosofía no escrita*. Barcelona, 1974.
- *Before and after Socrates*. Cambridge, 1962.
- J. N. Corvisier, *A mi-chemin entre l'esclavage et la liberté, un cas peu connu, les pénestes thesaliens*. *IH* 1981 XLIII : 115-118.
- V. Coulon, "Beiträge zu Interpretation des Aristophanes" . *Rh. M* 1962 CV : 10-35 (pasajes: *Ach.* 62-93; 1078-1084 y 1096; *Equ.* 353-362; *Lys.* 49-50; *Eccl.* 877-975; *Ran.* 1322-1324; *Aves* 992-994 y 1395-1396; *Ran.* 64-65, 76-77 y 116-118; 66-70; *Plut.* 472-476; *Ran.* 895-897.
- G. Courtieu, "Thersite et Polydamas: le masque et le double des héros homériques", *Les exclus dans l'Antiquité*. Actes du colloque organisé à Lyon les 23- 24 septembre 2004. Lyon, 2007, pp. 27-365. Ed. C. Wolff.
- K. Crotty, *The poetics of supplication*. Ithaca (N.Y.), 1994.
- E. Csapo, W. J. Slater, *The context of ancient drama*. Ann Arbor, 1995.
- "Hikesia in the Telephus of Aeschylus". *QUCC* 1990 n° 63: 41-52.
- J. A. Cuesta, *Filosofía cínica y crítica ecosocial*.
- M. Davies, "Euripides Telephus fr. 149 (Austin) and the folk-tale origins of

- the Theuthranian expedition” *ZPE* 2000 n° 133: 7-10.
- M. Debidour, “De l’exclusion à l’exil dans le monde grec et d’un exilé célèbre en particulier”, *Les exclus dans l’Antiquité*. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004. Lyon, 2007, pp.27-365. Ed. C. Wolff.
- W. Desmond, *The Greek praise of poverty: a genealogy of early Cynicism*. Yale Univ. New Haven, 2001 (Tesis doctoral).
- V. H. Devidour, *Aristophane*. Paris, 1962.
- E. Diehl & D. Young, *Theognis, Ps. Pythagoras, Ps. Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, Fragmentum Teliambicum*. Leipzig, Teubner, 1971.
- H. Diels & W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker I* Berlin. 1961.
- M. J. Dillon, *Aristophanes’ Ploutos. Comedy in transition*. New Haven. Yale Univ.1984.
- “Topicality in Aristophanes’ Ploutos”. *CIAnt* 1987 VI: 155-183.
- M. T. Ditifeci, “Note al Telefo di Euripide” *AAP* 1982 XXXI: 315-338.
- E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Madrid. 1981.
- H.-P. Dögemöller, *Lexicon des Frühgriechischen Epos I*. Göttingen, 1979.
- J. Domínguez Monedero, “La Grecia arcaica”, en *Historia antigua (de Grecia y Roma)* coord. por J. Gómez Pantoja. Barcelona, 2003, pp.73-136.
- K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*. Berkeley. 1972.
- G. Ducourthial, *Flore magique et astrologique de l’Antiquité*. 2003.
- D. R. Dudley, *A history of cynicism: from Diógenes to the 6th. century A. C.*
- P. E. Easterling, (Ed.) *Greek Tragedy* Cambridge. 1997.
- J. Ebert, “Die Gestalt des Thersites in der Ilias”. *Philologus* 1969 CXIII: 159-175.
- H. Eisenberger, *Studien zur Odyssee*. Wiesbaden. 1973.
- J. M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*. Leiden, 1959.
- V. Ehrenberg, *The people of Aristophanes. A sociology of old Attic Comedy*. New York, 1962.
- *L’Atene di Aristofane: studio sociologico della commedia attica antica*. Firenze, 1988.
- *From Solon to Sócrates: Greek history and civilization during the sixth and fifth centuries B.C.* London 1970.
- M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I-II-III*. RBA 2005.
- M^a S. Entrena Jiménez, *Desigualdad, pobreza y marginación*. Eds. Osuna.
- A. Esteban Santos “Esposas en guerra”, *CFC* 16 (2006), pp. 85-106.
- S. Evans, R. Zaborowski (2003), “La crainte et le courage dans l’Iliade et l’Odyssée” Warszawa : Stakroos, 2002. *Bryn Mawr Classical Review* (<http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr>)-volume 2003 11.32.
- R. Fabris, *La opción por los pobres en la Biblia*. Estella, 1992.
- M. Fantucci, “Odiseo mendicante a Troia e a Itaca”. *Sn [Eur.] “Rh”* 498-507, 710-719 e Hom. “Od.” 4 244-258 *MD* 1996 N° 36: 175-185.
- B. Farrington, *Mano y cerebro en la Grecia Antigua*. Madrid, 1974.
- *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. Barcelona, 1972.
- *Ciencia y política en le mundo antiguo*. Madrid, 1965.

- *Ciencia griega*. Buenos Aires, 1957.
- *La civilización de Grecia y Roma*. Buenos Aires, 1973.
- M. Fdez. Galiano, *De Platón a Diógenes* Madrid 1964.
- T. J. Filgueira, "The Theognidea and Megarian society". *Theognis of Megara*: 112-158. 1985.
- T. J. Filgueira & G. Nagy (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the polis*. Baltimore, 1985.
- M. I. Finley, *The world of Odysseus*. London, 1956.
- *L' économie antique*. Paris, 1973.
- *El mundo de Odiseo*. Madrid. 1980.
- *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona, 1975.
- J. M. Floristán, *Lisias. Discursos*. Vol. III, XXVI-XXXV. Madrid, 2000.
- W. Fornara, *Herodotus*, Oxford, 1971.
- W. G. Forrest, *La democracia griega*. Madrid, 1966.
- S. Forsdyke, *Exile, Ostracism and Democracy*. PUP, 2005.
- H. Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Madrid , 1993.
- Frenkel,(Ed.) *Beobachtungen zu Aristophanes*. Roma, 1962.
- G. Freyburger, "Supplication grecque et supplication romaine". *Latomus* 1988, XLVII: 501-525.
- R. Führer, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- A. Fuks, "Plato and the social question. The probleme of poverty and riches in the Republic. *Anc Soc* 1977 VIII: 49-83.
- "The conditions of riches (Ploutos) and poverty (Penía) in the Plato's Republic". *RSA* 1976-1977 VI-VII: 63-73.
- M. Gagarin, *Early Greek Law*. Berkeley, Los Angeles, 1986.
- Th. Gaisford, ed. *Paroemiographi Graeci*. Osnabrück, 1972.
- J. K. Galbraith, *La pobreza de las masas*, Barcelona, 1982.
- *Economía y subversión*. Barcelona, 1972.
- J. M. García González, *La filosofía del primer cinismo. Diógenes de Sínope y sus inmediatos seguidores*. Tesis doctoral. Univ. de Granada, 1979 245.
- C. García Gual, *Mitos, viajes, héroes*. Madrid. 1996.
- *La secta del perro*. Madrid, 1987.
- *Vidas de los filósofos más ilustres*. Madrid, 2007.
- P. Garnsey, *Famine and food shortage supply in the Graeco-roman world*. Cambridge, 1988.
- P. Garnsey & C. R. Whittaker (eds.), *Trade and famine in classical antiquity*. Cambridge, 1983.
- *Famine and food supply in the Graeco-Roman world. Responses to risk and crisis*. Cambridge, 1988.
- Ph. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*. Nancy, 1972.
- K. Gavrilov, "Aristophane, ploutos 45-47 (essai d'interprétation)". *VLU* 1975 nº 124-131.
- E- M. Geiss, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- Th. Gelzer, "Aristophanes der Komiker" *RE Suppl.-Bd.* 1970 XII Nachtr.:

- 1392-1564.
- C. Georgakopoulos, "Arxaioi Ellenes thetikoi epistemones". Athina, 1995.
Dict. enciclop. DHA 1996 22.
- G. Germain, *Genèse de l'Odysée*. Paris. 1954.
- L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Paris, 1964.
 -- *Antropología de la Grecia antigua*.
- G. Giannantoni, *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*. Madrid, 1972.
- M. Gigante, "Civiltà corsara nel Mediterraneo: racconto del falso mendico a Eumeo: Odisea XIV". *Aufidus* 1992 nº 16: 7-29.
- L. Gil Fernández, "El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos" *RUC* 1980/1 pp.43-78.
 -- *Aristófanes*. Madrid, 1996.
 -- *Introducción a Homero*. Barcelona. 1984.
 -- "El Aristófanes perdido" *CFC* 22 (1989), 39-106.
 -- *Aristófanes. Comedias I. (Los acarnienses. Los caballeros.)* Gredos, 1995.
 -- *Comedia ática y sociedad ateniense*, I-III, *EClás*, 18 (1974), 61-82, 151-186; 19 (1975), 60-88.
 -- "El "alazón" y sus variantes". *EClás*. 25 (1983), 39-57.
 -- "Menandro y la ética social", *Homenaje a Aranguren*, pp. 169-177. Madrid, 1970.
 -- "La irresponsabilidad del *demos*", *Emérita* XXXVIII, fasc. 2, pp. 351-373. Madrid, 1970.
 -- "Menandro y la religiosidad de su época". *EClas*. 1971, vol. I, pp. 109-178.
 -- "Alexis y Menandro", *EClas*. XIV, nº 61, pp. 311-345. Madrid, 1970.
 e I. R. Alfageme, "La figura del médico en la comedia ática", *CFC*, pp. 35- 91, vol. III, Madrid, 1972.
 -- J. Zaragoza y J. Gil, *Antología de Luciano*. Madrid 1970.
- M Giordano, *La supplica: rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*. Napoli, 1999.
- G. Glotz, *Solidarité de la famille*. New York, 1973.
 -- *Histoire Grecque*. Paris. 1986.
 -- *La cité grecque*. Paris, 1988.
 -- *Le travail dans la Grèce ancienne*. Paris, 1920.
- F. C. Goerschen, "Zwei zusammengehörige Fragmente aus Euripides' Telephos" *Dioniso* 1959 XXII: 106-111.
 -- "Eine Fragment- Vierergruppe aus Euripides' Telephos". *Dioniso* 1961 XXXV nº 3-4 : 5-15.
- J. Gómez Pantoja (coord.) *Historia Antigua (de Grecia y Roma)*. Barcelona, 2003.
- M. Goossens, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- J. P. Gould "Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens" *JHS* 100: 38-59, 1980.
- M.-O. Goulet-Cazé "La religión y los primeros cínicos", (pp.-69-110), *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) Seix Barral, Barcelona, 2000.

- N. A. Greenberg, "Language, meter and sense in Theognis (the role of agathos, "noble, good"). *Theognis of Megara*: 245-260. 1985.
- D. E. Griffin, "Socrates' poverty". *Anc Phil.* 1995 15 (1): 1-16.
- J. Grimm, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- E. G. Guss, *A Study of the vocabulary of Aristophanes' Plutus*. Univ. of Pittsburgh. 1962.
- W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* I-II-III RBA 2005.
- *Orpheus and Greek Religion* Londres, 1952.
- G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Sígueme, Salamanca, 1972.
- A. J. M. Haffa, *The cultural poetic of supplication in epic*. [S.I.], 1996.
- R. Hamilton, *The Architecture of Hesiodic poetry*. Baltimore, 1989.
- E.-M. Hamm, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1970.
- D. C. Hammer, "Achilles as vagabond: the culture of autonomy in the Iliad" *CW* 1996- 1997 90 (5): 341-366.
- N.G. L. Hammond *Studies in Greek History*. Oxford, 1973.
- J. Hanbold, *Homer's People: epic poetry and social formation*. 2000.
- E.W. Handley, J. Rea *The Telephus of Euripides*. London, 1957 *Bull. Suppl.* V || *REG* LXXII 1959.
- M. H. Hansen, *The Athenian Democracy in the age of Demosthenes*. Oxford, 1991.
- M. A. Harder, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- A. R. W. Harrison, *The Law of Athens: Family and Property*. Oxford, 1968.
- G. Hays, *Exorcising Hipponax*. *Lexis* 1994 12: 11-26.
- M. Heath, « Euripides' Telephus » *CQ* 1987 XXXVII : 272-280.
- *Political comedy in Aristophanes*. Göttingen, 1987.
- F. Heberlein, « Zur Ironie im Plutos des Aristophanes » *WJA* 1981 VII N.F.: 27-49.
- R. Heiligenthal, "Werke der Barmherzigkeit oder Almosen? Zur Bedeutung von Eleemosyne". *NT* 1983 XXV: 289-301.
- H. Heres-von Littrow, "Fragmente vom Telephosfries". *FBSM* 1974 XVI: 191-208.
- G. Hertel, *Die Allegorie von Reichtum und Armut. Ein aristophaneisches Motiv und Seine Abwandlungen in den abendländischen Literatur*. Nürnberg, 1969.
- E. J. Hobsbawm, *Pobreza*, D. L. Sills (ed), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales* 8, Madrid 1976, 289-293)
- A. L. Hoces de la Guardia, *Dependencia social en Homero: léxico de las relaciones de dependencia: Odisea*. UCM (recursos electrónicos).
- R. Hosek, *Zu Aristophanes' Plutos* 176. *SPFB* 1960 IX E5: 89-92).
- *Volkstümlichkeit und die Volksmotive bei Aristophanes*. Praha. 1962.
- G. W. Houston, "Kronos, difros and Odysseus' change from beggar to avenger". *CPh* 1975 LXX: 212-214.
- M. C. Howatson, (Ed.) *The Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford, 1989.
- G. Huxley, "Thersites in Sophokles Philoktetes 445" *GRBS* 1967 VIII:

- H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, 1966.
- J. Irigoin, *Lexicon des Frühgriechischen Epos I*. Göttingen, 1979.
- F. Jacoby *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-IV. Brill, 1998.
- D. Jackson, *Análisis económico de la pobreza*. Colección Macmillan-Vicens Vives de Economía. Barcelona, 1974.
- W. Jaeger, *Paideia*. Madrid. 1982.
- *Paideia griega y Cristianismo primitivo*, F. C. E., 1965.
- *La teología de los primeros filósofos griegos..* Madrid, 1977.
- M. Jameson, "Famine in the Greek world." . *Trade & famine*: 6-16 1983.
- A. I. Jiménez San Cristóbal, *Rituales órficos*. Tesis Doctoral. UCM, 2002.
- A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*. Oxford, 1957.
- Ch. Josserand, "Thersite le mal aimé" . *Didaskalion* 1977 nº 38 : 7-9.
- A. K. Karadimitriou, " Le suppliant dans la Grèce ancienne" . *Hellenica*, 1975 XXVIII: 29-48.
- G. Karageorgos, *Die Arete als Erziehungsideal in der Dichtungen des Theognis*. Frankfurt, 1979.
- W. Kassies, *Aristophane's traditionalisme*. Amsterdam, 1963.
- I. Kertész, "Der Telephos-Mythos und der Telephos-Friees" *Oikumene* 1982 14: 203-215.
- G. S. Kirk, *Los poemas de Homero*, Buenos Aires, 1968.
- *El mito*. Barcelona, 1985.
- G. S. Kirk y K. E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, 1969.
- H. Kloft, "Das Elend der alten Welt: antike Wirtschaft und Gesellschaft" *im Werk Karl Kautskys Festchr. Th. Pekáry*: 176-195. 1989.
- « Gedanken zum Ptochós » *Soziale Randgruppen & Aussenseiter im Altertum*: 81-106. 1998.
- H. P. Kohns, *Hungershot und Hungerbewältigung in der Antike Sozialmassnahmen & Fürsorge*: 103-121. 1988.
- "Hungershot", *RLAC XVI*: 828-893.
- A. Komornicka, *Metaphores, personifications et comparaisons dan l' oeuvre d'Aristophane*. Wroclaw: Ossolineum, 1964.
- *La comédie d'Aristophane comme source de connaissance sur la culture matérielle de la Grèce des Ve et IVe siècles av.J.C.Valeur....* Varsovie, 1958.
- A. Kossatz-Deissmann, « Telephus travestitus » *Festchr. Hampe* : 281-290. 1980.
- A. Kouklanakis, "Thersites, Odysseus and the social order". *Nine essays on Homer*. 2001, pp. 35-53.
- W. Kraus, "Aristophanes, Spiegel einer Zeitende". *Maske & Kothurn* 1963 IX : 97-113.
- D. Krueger, "El desvergonzado y la sociedad" (pp. 291-314) *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.) Seix Barral, Barcelona, 2000.
- O. Langwitz Smith, "Poverty in Theognis." *MT* 1974 nº 24 23-33.
- S. Laser, *Lexicon des Frühgriechischen Epos I*. Göttingen, 1979.

- J. S. Lasso de la Vega, "Realidad, idealidad y política en la comedia de Aristófanes" *CFC* 1972 IV 9-89.
- J. Leclercq, « Aux origins bibliques du vocabulaire de la pauvreté et sur l'histoire de la pauvreté ». *Etudes sur l'histoire de la pauvreté* : 35-43 1974.
- S. Légasse, "Pauvreté et salud dans le Nouveau Testament". *RThL* 1973 IV : 162-172.
- M. Lejeune, *Phonetique Historique du Mycénien et du Grec Ancien*. Paris, 1982.
- A. Lesky, *La tragedia griega*. Barcelona, 1966.
- *Historia de la literatura griega*. Gredos, 1963.
- *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*. Viena, 1947.
- F. Letonblon, *Le vocabulaire de la supplication en grec*. *Lingua* 1980 LII : 325-336.
- E. L. Leutsch y F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum* I-III. Hildesheim. 1960.
- P. Levêque, *La Grèce*. Paris. 1961.
- *L'aventure grecque*. Paris, 1964.
- "L'esclavage en Grèce". *La Pensée* 1983 n° 234 : 129-130.
- *et alii* "Recherches sur l'esclavage et la dépendance". *DHA* 1996 22 (2) : 193-213.
- *Anthropologie et société*. Paris, 1993.
- *Mélanges*, I-IV.
- M. A. Levi, *La lucha política en el mundo antiguo*. Madrid, 1968.
- E. Levy, "Richesse et pauvreté dans le *Ploutos*" *Ktèma* 1997 22 : 201-212
- H. Lloyd-Jones (ed.), *Los griegos*. Madrid. 1974.
- G. Lombardo, "Riches et enrichis dans la Grèce archaïque. Quelques remarques sur la notion de Ploutos chez Hésiode". *Teoresi, Riv. di cultura filos.* XV 1980: 287-302.
- A. A. Long, "La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística" (pp. 45-68), *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.). Barcelona, 2000.
- A. López Eire, "Comedia política y utopía" *CIF* 10 (1984), 137-174.
- "La lengua de la comedia", *Emérita* 54 (1986), 237-274.
- J. A. López Férez (ed.), *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*. Madrid 2002.
- *Historia de la literatura griega* (ed.), Madrid, 1992.
- M. López Salvá (trad.), *Moralia*. 5. Madrid, 1989.
- *Moralia*. 3. Madrid, 1989.
- *Charis didaskalias: Studia in honorum Ludovici Aegidii*. Edendi curam paraverunt R. M. Aguilar, M. López Salvá e I. R. Alfageme. Madrid, 1994.
- *Philou skia. Studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*. Edendi cura paraverunt A. Bernabé et I. Rodríguez Alfageme.
- A. B. Lord, *The singer of tales*. Cambridge, 1960.
- "Homer as oral poet". *HSPH* 1967 LXXII: 1-46.

- "The traditional song. Oral literature and the formula: 1-29". 197.
Lowry (Ed.), *Thersites: a study in comic shame*. 1991.
- M. M. Mactoux "Communauté civique et rapports sociaux", en *Le monde grec aux temps classiques*, VVAA PUF 1995, pp. 227-283.
- M. Mader, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- P. McKechnie, *Outsiders in the Greek cities in the fourth century b.C.* New York, 1989.
- H. Maehler y W. Beck, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- A. Marco Pérez, *La hospitalidad en la poesía griega arcaica...xeinos en Homero, Hesíodo y Píndaro*.
- M. Marcovich, "Rhesus, a poor poet's play". *Zant* 1983 XXXIII: 129-131.
- Th. R Martin, *The contribution of the poor//Literacy and the Poor* (Perseus-Tufts).
- *Ancient Greece: from prehistoric to Hellenism times*. Yale UP.1996.
- K. Marx, *El Capital*. 8 vols. Akal, 2000. Trad. V. Romano García.
- B. B. Marzullo, "Aristophanea". *RAL* 1961 XVI: 381-407.
- J. Mathiessen, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- D. Matthes, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- J. Mazel, *Socrate*. Paris, 1987.
- R. Meiggs, *The Athenian empire*. Oxford, 1972.
- G. Mengano Cavalli, "Il Telefo di Euripide" *AAP* 1982 XXXI: 315-338.
- E. Méron, « La paysannerie pauvre d'après Euripide et Ménandre. Un même sujet, deux attitudes opposées » *BAGB* 1972 : 57-69.
- H. J. Mette, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- E. Mireaux, *La vida cotidiana en los tiempos de Homero*. Buenos Aires, 1962
- John L. Moles "El cosmopolitismo cínico", (pp.142-162) *Los Cínicos*, R. Bracht Branham y M.-O. Goulet-Cazé (eds.). Seix Barral, Barcelona, 2000.
- A. Moreau, "Portraits des humbles chez Eschyle" *Le théâtre grec antique*. 1998.
- C. Mossé, *Le Travail en Grèce et Rome*. Paris, 1966.
- I. Muñoz Valle, "La ideología de la aristocracia griega antigua". *Euphrosyne* 1977 VIII: 43-56.
- C. T. Murphy, "Popular comedy in Aristophanes". *AJPh*.1972 XCIII: 223-238.
- G. Murray, *Eurípides y su tiempo*. México, 1978.
- *Aristophanes. A study*. Oxford, 1933.
- *The rise of the greek epic*. OUP, 1967.
- O. Murray y S. Price (eds.), *The greek city*. Oxford, 1990.
- S. Murznaghan, *Disguise and recognition in the Odyssey*. Princeton, 1987.
- J. L. Myres, *Herodotus, Father of History*, Oxford, 1953.
- G. Nagy, "Théognis von Megara und sein soziales Ideal. Le poète dans l'âge de fer. *RHR* 1984 CCI : 239-279.
- "Theognis and Megara. A poet's vision of his city". *Theognis of Megara*: 9-21. 1985, Baltimore.

- A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*.
- M. Ndoye, « Hôtes, thêtes et mendiants dans la société homérique » *Mélanges P. Levêque* VII : 261-271. 1993.
- « Faim, quête alimentaire et travail en Grèce ancienne ». *DHA* 1993 19 (1): 63-91.
- W. Nestle, *Historia del espíritu griego*. Barcelona, 1975.
- H. J. Newiger, *Metaphor ud Allegorie. Studien zu Aristophanes*. München: Beck, 1957 XIV.
- *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- L. F. Newman et al. (eds.), *Hunger in History. Food shortage, Poverty and Deprivation*. Brown University, 1990.
- H. J. Newiger, "Aristophanes und die griechische Komödie" *Stuttgarter Hefte* XII 1980: 51-60.
- L. F. Newman et al. (eds.), *Hunger in History. Food shortage, Poverty and Deprivation*. Brown University, 1990.
- R. M. Newton, "Odysseus and Melanthios". *GRBS* 1997 38 (1): 5-18.
- P. Nieto Hernández, "Mensajeros divinos en Homero". *Estudios de religión y mito en Grecia y Roma*: 37-52. 1995.
- H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*.
- H. W. Nordheider, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- A. Norris Michelini, *Euripides and the tragic tradition*. The University of Wisconsin Press, 1987.
- H. North, *Sophrosyne*. New York. 1966.
- J. Nuchelmans, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- J. Ober, *Mass and Elite in the Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton, 1989.
- M. Okál, "Aristophane, protecteur des paysans, et ses idées politiques, pédagogiques, littéraires et religieuses". *Helikon* 1962 : 425-441.
- "La conception du monde d'Aristophane". *SPBF* 1961 X : E6 228- 234.
- *Les problèmes de la démocratie athénienne et Aristophane*. Bratislava 1969.
- C. Osiek, *Rich and poor in the Shepherd of Hermas*. Washington D. C. 1983.
- J. N. O' Sullivan, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- G. Paduano, "Il motivo del re mendicante e lo scandalo del Telefo". *SCO* 1967 . XVI: 330-342.
- J. M. Pabón y M. Fdez. Galiano, *Platón. La República*. Madrid, 2006.
- D. L. Page, *The Homeric Odyssey*, Oxford, 1955.
- A. Paradiso, "Le rite de passage du Ploutos d'Aristophane. *Métis* 1987 II : 249-267.
- E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale a Byzance*. Paris, 1977.
- *et alii, Historia de Bizancio*. Barcelona, 2001.
- B. Patzer, *Homer und sein Zeit* 2003.
- A. Paul, *Die Barmherzigkeit der Götter im griechischen Epos*. Wien, 1964.

- V. Pedrick, "Supplication in the Iliad and the Odyssey". *TAPhA* 1982 CXII: 125-140.
- A. Pérez Jiménez, "Pobreza, justicia y patriotismo en la Vida de Arístides de Plutarco", *Sodalitas* 1980 1: 145-153.
- E. D. Phillips, "The comic Odysseus". *G & R* 1959 VI 2nd Ser: 58-67.
- A.W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, tragedy and comedy*, Oxford, 1997.
- A. Piñero Saénz, *Año I. Israel y su mundo cuando nació Jesús*. Madrid, 2008.
- (ed.) *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*. 2008.
- *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Barcelona, 2007.
- "La traducción griega de la Biblia", en *Biblia y helenismo*, pp. 165-188. Córdoba, 2006.
- M. Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtschreiber des Abendlandes*, Leipzig, 1937.
- S. B. Pomeroy (ed.), *La antigua Grecia*. Barcelona, 2001.
- K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona 2006.
- N. Postlethwaite, "Tersites in the Iliad" *G & R* 1988 XXXV: 123-136
- C. Preiser, *Euripides' Telephos*. Hildesheim, 2000.
- P. Pucci, *Hesiod and the language of poetry*, Baltimore, 1977.
- *Odysseus Polutropos: intertextual readings...* London, 1987.
- S.L. Radt, "Zu Aristophanes Plutos" *Mnemosyne* 1976 XXIX 254-267.
- "Aristophanes' Plutus" *Lampas* 1978 XI : 2-15.
- H. D. Rankin, « Thersites the malcontent. A discussion" *SO* 1972 XLVII: 32-60.
- G. Reale, *Storia della Filosofia greca e romana*. Vol. 5. Milano, 2004.
- *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Milano, 2006.
- S. Reboreda Morillo, "El simbolismo del arco de Odiseo". *Gerión*. 1995 13: 27-45.
- K. Reinhardt, *Tradition und Geist*. Gotingen. 1960.
- Th. Reucher, *Der unbekannte Odysseus: eine Interpretation der Odyssee*. Bern, 1989.
- Rhys Carpenter, *Folk tale*. Berkeley, 1946.
- S. D. Richardson, *The homeric narrator*. Ann Arbor, Michigan, 1989.
- M. D. Richmond, *Isocrates' Panegyricus and the argument of poverty and war*. Univ. de Louisville, 1995.
- W. N. Robin, R. Osborne (2004), "Thersites and Odysseus". *JACT*. vol. 47. London , pp.7-8.
- F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*. Madrid, 1983.
- *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid, 1981.
- *Orígenes de la Lírica Griega*, Madrid, 1975.
- *Fiesta, Comedia y Tragedia. Los orígenes griegos del teatro*. Barcelona, 1972.
- *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Madrid, 1966.
- I. R. Alfageme y L. Gil, "La figura del médico en la comedia ática", *CFC*, pp. 35- 91, vol. III, Madrid, 1972.

- I. Rodríguez Alfageme (coord.), *Los clásicos como pretexto*. Madrid, 1988.
- y E. G^a Novo (eds.), *Dramaturgos y puesta en escena en el teatro griego*. 1998.
- *Aristófanes: escena y comedia*. Madrid, 2008.
- *Charis didaskalias: Studia in honorem Ludovici Aegidii*. Edendi curam paraverunt R. M. Aguilar, M. López Salvá e I. R. Alfageme. Madrid, 1994.
- *Philou skia. Studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*. Edendi cura paraverunt A. Bernabé et I. Rodríguez Alfageme. Madrid, 2007.
- J. Rodríguez Padrón, *El discurso del cinismo*.
- E. Rohde, *Psique*. Barcelona. 1973.
- J. de Romilly, *La tragédie grecque*. París, 1970.
- G. P. Rose, "The swineherd and the beggar". *Phoenix* 1980 XXXIV: 285-297.
- W. Rose Peter, "Thersites and the plural voices of Homer" *Arethusa* 1988 XXI: 5-25.
- V. J. Rosivach, "Some athenian presuppositions about the poor". *G & R* 1991. XXXVIII: 189-198.
- M. S. Ruipérez, *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*. Madrid, 2006.
- A. Ruiz de Elvira, *Mitología griega*. Madrid, 1975.
- J. Rusco, M. Fdez Galiano, *A commentary on Homer's Odyssey*. Oxford
- C.F. Russo, *Aristofane autore di teatro*. Firenze, 1984.
- R. B. Rutherford, *Homer*. Oxford, 1996.
- K. Rüter, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- F. Ryan, "Thetes and the archonship". *Historia* 1994 43 (3): 369-371.
- M^a del Carmen Sánchez, *El campo semántico: amistad enemistad en Homero, Hesíodo, líricos...* Granada.
- J. L. Sancho Llopis, "Pobres y ricos en la comedia griega". *SPhV* 2002 6: 139-156.
- R. Sartorio, *Los cínicos, Diógenes Laercio*. Ed. y traducción Madrid, 1986.
- L. Sasso, "Per una ricostruzione del Telefo euripideo: la storia del re mendicante". *Quaderni* 1998: 55-61.
- A. M. Scarcella, *Il messaggio di Aristofane e la cultura ateniese*. Palermo, 1973.
- W. Schadewaldt, *Neue Kriterien zur Odyssee-Analyse. Die Wiedererkennung des Odysseus und der Penelope*. Heidelberg, 1959.
- R. R. Schlunk, "The theme of the suppliant-exile in the Iliad". *AJ Ph* 1976 XCVII: 199-209.
- J. V. Schmidt, "Thersites und das politische Anliegen des Iliasdichters" *RhM* 2002 145 (2):129-149.
- M. Schmidt, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- P. Schmitt Pantel, *La cité au Banquet*. Roma, 1992.
- F. Scholz, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- E. Schwyzler, *Griechische Grammatik*. I-IV, München 1939-1971.
- J. Schröter, "Gerechtigkeit und Barmherzigkeit". *NTS* 1998 44 (4): 557-77.

- R. Sealey, *The Justice of the Greeks*. Ann Arbor 1994. BMCR.
- O. Seel, "Aristophanes oder Versuch über die Komödie". Stuttgart, 1960// *Gnomon* XXIV 1962: 305-307.
- A. Seibel, "Widerstreit und Ergänzung: Thersites und Odysseus als rivalisierende Demagogen in der Ilias (B 190-264)" *Hermes* 1995 (4): 385-397.
- H. Seiler, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- A. Sens, "A beggar by boxer". *HSPH* 1994 96: 123-126.
- T. J. Sienkiewicz, "Sophocles' Telepheia". *ZPE* 1976 XX: 109-112.
- Fr. Sieveking, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- I. A. Sisova, "The status of the Penestae". *VDI* 1975 n° 133: 39-57.
- P. Sloterdijk, *Critique of cynical reason*. Univ. of Minnesota Press, Minneapolis. 1988.
- B. Snell, *Historia del espíritu griego*. Barcelona. 1975.
- S. I. Sobolevskij, *Aristophane et son temps*. Moscou. 1957
- A. Solomos, *Aristophane vivant*. Paris. 1972.
- A. H. Sommerstein, "Aristophanes and the demon poverty" *CQ* 1984 . XXXVI: 314-333.
- P. Spahn, "Das Aufkommen eines politischen Utilitarismus bei den Griechen". *Saeculum* 1986 XXXVII: 8-21.
- L. Spatz, *Aristophanes*. Boston. 1978.
- L. Spina, "L'homme qui vécut soixante-sept vers » *BAGB* 2001 (3): 227-297.
- S. Srebrny, *Aristophanea*. *Eos* 1959-1960 L n° 1: 43-51.
- *Studia sacenica: De Sophoclis Telephia. Die Szenerie der altattischen Komödie*. Wroclaw, 1960.
- K. P. Staehler, *Das Unklassische in Telephosfries*. Münster, 1966.
- W. B. Stanford, *The Ulysses Theme*. Oxford, 1968.
- Ch. G. Starr, *The Awakening of Greek historical spirit*, New York, 1968.
- *The origins of Greek Civilization*. New York, 1991.
- V. Steffen, "Theognis über die Mischehen". *Eos* 1967-8 LVII: 32-36
- F. Steiner, *Studies in the Homeric Society*. Wiesbaden, 1975.
- L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*. Chicago, 1966.
- V. V. Struve, *Historia de la antigua Grecia*. Madrid, 1979.
- E. Suárez de la Torre, *La lírica griega*. Madrid, 1998.
- *Obra completa. Píndaro*. Madrid, 1988.
- *Antología de la lírica griega arcaica* (trad. y ed.). Madrid, 2002.
- *Yambógrafos griegos*. Madrid, 2002.
- W. G. Thalmann, "Thersites. Comedy, scapegoats, and the heroic ideology in the Iliad." *TAPh*. 1988 CXVIII: 1-128.
- Ch. H. Taylor, *The obstacles to Odysseus' return. Identity and consciousness in the Odyssey*. *Yale Rev.* 1961 L: 569-580.
- P. Thiery, *Aristophane et l'ancienne comédie*. Paris. 1999.
- A. Thornton, *People and Themes in Homer's Odyssey*. Dunedin. 1970.
- J. Touchard et alii. *Historia de las ideas políticas*. Madrid, 2006.
- A. Tovar y M. S. Ruipérez, *Historia de Grecia*. Barcelona. 1963.
- A. Tovar, *Vida de Sócrates*. Madrid, 1966.

- VVAA, *Le théâtre grec antique: La tragédie*. Paris. 1998.
- *Le théâtre grec antique : la comédie*. Paris. 2000.
- *Biógrafos griegos*. Madrid, 1964.
- *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, t. 5 ("Iros"). t.9 (Philoktetes),t. 12/1 ("Telephos" y "Thersites").
- "Armut" I y II *Reallexikon für Antike und Christentum* t. I Stuttgart, 1950.
- "Armut" I y II *Theologische Realenzyklopädie* tomo IV. Berlin 1979.
- "Armut" I-II-III *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, tomo I. Tübingen, 1957.
- "Armut" *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike* t. 2 Stuttgart, 1997.
- "Bettelei, Bettler" *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike* t. 2 Stuttgart, 1997.
- *Fragmentos de épica griega arcaica*. Trad. A. Bernabé. BCG. 1979.
- *La Ilíada Latina. Diario de la guerra de Troya. Historia de la destrucción de Troya*. Trad. M^a Felisa del Barrio y Vicente Cristóbal. BCG.
- *Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike* 16 vols. Stuttgart
- *Textos herméticos*. BCG. Trad. X. Renal.
- *Le monde grec aux temps classiques*, T.1 *Le V siècle*. PUF 1995.
- L. Vega-Rey y Falcó "Pobreza y mendicidad", en *Sociedades cooperativas*, de M. Pedregal y Cañedo (ex ministro de Hacienda). Madrid, 1886.
- J-P. Vernant, *El hombre griego*. Madrid. 1995.
- *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, 1985.
- *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona, 2005.
- P. Vidal-Naquet, *El mundo de Homero*. Barcelona. 2002.
- *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El guerrero negro*. Barcelona, 1983.
- A. Videau-Delibes, "Élégie et retournements de fortune, des archaïques grecs aux poèmes tibulliens". *Mélanges F. Kerlouégan*: 651-666. 1994.
- E.-M. Voigt, *Lexicon des Frühgriechischen Epos* I. Göttingen, 1979.
- A. J. B. Wace y F. H. Stubbings, *A Companion to Homer*. Londres, 1962.
- G. C. Wakker, *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, II. Göttingen, 1982.
- H. Walter, *Eine Verhaltensweise des Menschen in homerischen Zeit*. München, 1975.
- T. B. L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, Londres, 1967.
- *Studies in Menander*. Manchester U P. 1950.
- D. Wender, *The last scenes of the Odyssey*. Brill, 1978.
- M. L. West, *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*. I-II. Oxford, 1989.
- J. E. G. Whitehorne, "Derketes' poor little bullocks: (Aristophanes, "Ach."1018-1036)" *Mnemosyne* 2002 ser.4 55 (2): 203-208.
- J. M. Williams, "Solon's class system, the manning of Athens' fleet, and the number of Athenians thetes in the late fourth century". *ZPE* 1983 LII: 241-245.
- C. H. Whitman, *Aristophanes and the comic hero*. Cambridge, 1964.
- C. Wolff (Ed.) *Les exclus dans l' Antiquité*. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004. Lyon, 2007.

- E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*. Frankfurt am Main, 1950-1970.
- N. Yamagata, *Homeric morality*, 1994.
- G. Zauker, "The Works and Days. Hesiod's Beggar's opera?" *BICS* 1986 XXXIII: 26-36.
- M. Zehetbauer, *Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*. Regensburg, 1994.
- A. Zimmern, *The greek Commonwealth: politics and economics in fifth-century Athens*. Oxford U.P. 1961.
- R. Zelnick-Abramovitz, "Ploutos, the god of the Oligarchs". *SCI* 2002 21: 27-44.
- G. Zuntz, *The Political Plays of Euripides*. Manchester, 1955.

